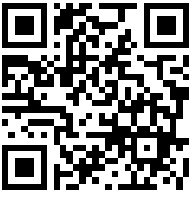
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

FOREIGN DISSERTATION
28764
B 2626535
UC-NRLF
B 2 626 535

Das Augustinische Idealbild

der christlichen Obrigkeit als Quelle der „Fürstenspiegel“

des Sedulius Scottus und Hincmar von Reims.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Königlichen Universität Greifswald

vorgelegt von

Hugo Tiralla.

LIBRARY
APR 22 1952
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Anklam 1916. Buchdruckerei Rich. Poettcke Nachf.

Digitized by Google

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Greifswald.

Dekan: Prof. Dr. M. Lidzbarski.
Referent: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. E. Bernheim.

Tag der mündlichen Prüfung: 4. März 1916.

Digitized by Google

Meinem lieben Onkel Emil

in Dankbarkeit!

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung 1

I. Das Idealbild des imperator felix oder rex iustus
   a) bei Augustinus 7
   b) bei Gregor I. 20
   c) in der Schrift Pseudo-Cyprians „De XII abusivis saeculi“ 43

II. Der Einfluß des augustinisch-gregorianischen Idealbildes auf das Fürstenideal des Sedulius Scottus und Hincmar von Reims 52

Schluß 69

Digitized by Google

Berichtigung.

Seite 21 Zeile 5 muß es heißen statt „zum Christentum“ — „zum katholischen Glauben.“

Digitized by Google

Einleitung.

Am 18. August 1883 hat Papst Leo XIII. ein Dekret erlassen, das Breve: Saepenumero considerantes[1]), das den Kirchenvater Aurelius Augustinus zum ersten Geschichtsphilosophen der katholischen Kirche erhebt, und zehn Jahrhunderte früher berichtet der Biograph Einhard in seiner Vita Karoli Magni[2]), daß Karl d. Gr. die Werke Augustins hochgeschätzt hat: Der größte und gewaltigste Regent des früheren Mittelalters, ausgestattet mit den hervorragendsten Herrschergaben, voll tiefer Frömmigkeit und ernsten Wollens für sein Reich und seine Kirche, kurz ein Großer, nahm die Gedanken eines auf anderem Gebiete großen Mannes in sich auf, eines gewaltigen Geisteshelden. Eben wegen dieses gewaltigen Geistes fühlte sich das Oberhaupt der katholischen Kirche gegen Ende des 19. Jahrhunderts veranlaßt, Augustin den ihm, man möchte fast sagen, gebührenden Platz einzuräumen: er macht ihn zum ersten und größten Geschichtsphilosophen[3]) seiner Kirche. Diese Zeugnisse allein lassen schon genügend erkennen, wie weitreichend die Wirkungen der Schriften Augustins gewesen sind.

Die Stelle aus Einhard's Vita sagt uns auch zugleich, welche von den Schriften Augustins Karl d. Gr. bevorzugte: es sind die 22 Bücher vom Gottesstaat, De civitate Dei. Dieses Werk nimmt eine ganz besondere Stellung ein; neben den Confessiones verdankt ihm hauptsächlich Augustin seinen Ruf, seine Wirkung; unabhängig von den übrigen Werken, überragt es sie bedeutend; von Anfang an neben den „Bekenntnissen" am meisten geschätzt und gelesen, hat die in ihm aufgebaute Staats- und Kirchentheorie eine tiefgreifende Wirkung ausgeübt; die schon in ihm

[1]) Hipler, die christliche Geschichtsauffassung 1884, S. 31. [2]) Vita cap. 24: Inter caenandum aut aliquod acroama aut lectorem audiebat. Legebantur ei historiae et antiquorum res gestae. Delectabatur et libris sancti Augustini, praecipueque his qui de civitate Dei praetitulati sunt. [3]) Jos. Mausbach, die Ethik des heiligen Augustinus, 1909, Bd. I. S. 1 ff.

Digitized by Google

enthaltenen Grundsätze bildeten später das Fundament für die Machtansprüche des Papsttums im Kampfe mit dem deutschen Kaisertum.[1]) Überhaupt haben die in diesem Werke niedergelegten Anschauungen[2]) einen großen Einfluß gehabt auf das mittelalterliche Geistesleben; das Verständnis wurde dem damaligen Gläubigen möglich und leicht, weil Augustin seine Ideen in ihrem Kern der hl. Schrift entnommen hat.

Diese Welt- und Geschichtsanschauung, die noch zu unserer Zeit in christlich-orthodoxen Kreisen sich lebendig erhalten hat, war nicht nur unmittelbar durch die Schriften des allgemein verehrten Kirchenvaters bekannt geworden, sondern auch andere vielgelesene Autoren des Mittelalters verbreiteten sie durch Aufnahme und Verarbeitung in ihren Werken. Vor allem ist hier zu nennen Papst Gregor der Große[3]), dessen Moralia[4]) und Regula pastoralis[5]) die Ideenwelt Augustins zu Grunde liegt. Durch die Moralia namentlich sind manche Gedanken jenes Allgemeingut geworden. Ferner gehört hierher die dem augustinischen Ideenkreise angehörende Schrift De XII abusivis saeculi des Pseudo-Cyprian, die wegen des Ansehens ihres angeblichen Verfassers, wegen ihrer klaren, übersichtlichen Anlage und der einfachen Sprache weit verbreitet war[6]).

[1]) Ausführlich über den Gottesstaat handelt neuestens H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte; ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. Leipzig 1911; vgl. auch Mausbach, l. c. Bd. II. S. 326 ff. [2]) Die Literatur über die Darstellung dieser Anschauungen bei Seidel, die Lehre vom Staat beim hlg. Augustinus. Diss. Breslau 1910. [3]) Vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. 2. Aufl. 5. Bd 1075: „er wandte . . seinen Eifer vorherrschend dem Studium der lateinischen Kirchenväter, besonders des hl. Augustinus, Hieronymus und Ambrosius zu, neben denen er einst die vierte Stelle als Kirchenlehrer einnehmen sollte." — Vgl. auch Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche. Bd. 7. S. 87. [4]) Dasselbe. 1089; Bedeutung der Moralia: „Von dem hohen Werte . . zeugt der Umstand, daß dasselbe öfter . . von dem berühmten Abte Odo v. Clugny exzerpiert wurde. Auch soll es im 9. Jahrhundert von dem Abte Notker ins Deutsche und gegen das 11. Jahrhundert von Grimoald ins Spanische übersetzt worden sein." [5]) Dasselbe 1091: „Das Ansehen der Schrift steigerte sich bald so, daß sie im Mittelalter fast kanonische Bedeutung erhielt." [6]) Pseudo-Cyprian, hsg. v. Hellmann, a. a. O. S. 17: . . . „wir gewahren bis ans Ende des Mittelalters eine ungemein reiche Verbreitung in Handschriften und in Werken der Literatur, die die Abusiva zu einem der meistgelesenen Bücher des Mittelalters stempeln."

Digitized by Google

Da die mittelalterlichen Quellen von den Ideen Augustins vielfältig durchsetzt sind, ist erforderlich, daß auch wir sie kennen und verstehen, wenn wir eindringen wollen in die damalige Gedankenwelt. Darauf hat vor allen Dingen Bernheim eindringlich hingewiesen, und, soweit diese Anschauungen für den Historiker von Bedeutung sind, hat er sie mehrfach dargestellt[1]) und ihre Bedeutung für die Interpretation mittelalterlicher Quellen im einzelnen nachgewiesen. Eine Reihe Greifswalder Dissertationen haben entsprechende Nachweise gegeben. Es hat sich dabei gezeigt, daß man sich nicht mit dem Erfassen des allgemeinen Gedankenganges begnügen darf, sondern daß eine Interpretation bis in die Wortbedeutung hinein erforderlich ist. Wörter wie pax, iustitia, oboedientia, rex iustus; discordia, superbia, inoboedientia, tyrannus; regimen iusti pastoris, libertas regni ecclesiae Romanae, hat Augustin im engsten Zusammenhang mit seinen systematischen Gedanken durch Hineinlegen eines tiefen christlich-philosophischen Sinnes in Begriffe umgewandelt, die nicht mit der landläufigen, einfachen Schulübersetzung abgetan werden dürfen, weil man sonst Zerrbilder erhält, die vielmehr eine eingehende Definition erfordern.

Augustin hat in dem Werke „De civitate Dei" an die Spitze seines Idealstaates, der Gemeinschaft der Kinder Gottes auf Erden, die Idealfigur eines christlichen Oberhauptes gestellt und damit ein Musterbild geschaffen für den Leiter eines christlichen Staates, das in demselben Geiste und in unmittelbarer Anlehnung an Augustin von Gregor d. Gr. und Ps.-Cyprian in den vorhin genannten Werken wiedergegeben und z. T. weiter ausgebildet ist. Dieses Musterbild hat dann praktische Verwertung gefunden in jenen Mahnbriefen und Lehrschriften der karolingischen Zeit, die neuerdings mehrfach erörtert worden sind, ohne daß man

[1]) E. Bernheim: Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins; deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1896/97. Neue Folge 1. — Ders.: Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, Leipzig 1908. — Ders.: Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke, Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung VI, 1885. — Ders.: Die augustinische Geschichtsanschauung in Ruotgers Biographie des Erzbischofs Bruno v. Cöln, Zeitschrift d. Savignystiftung f. deutsche Rechtsgesch. 33, kanon. Abt. II, 1912.

Digitized by Google

ihrem Zusammenhang mit der Grundanschauung jener Quellen gerecht geworden ist.

Werminghoff hat in seiner Charakteristik jener Lehrschriften[1]) wohl bemerkt (l. c. S. 195), daß Belegstellen aus Augustin und anderen Kirchenschriftstellern in diesen Werken vorkommen und den Ausgangspunkt für die Betrachtung bilden, aber er hat nicht erkannt, daß es sich nicht um zusammenhangslose Zitate handelt, sondern um die Übernahme der ganzen religiös-philosophischen Grundlage im Zusammenhange des augustinischen Gedankensystems, wie es in dem Idealbilde des christlichen Oberhauptes von daher geläufig geworden ist.

Auch S. Hellmann hat in seiner Ausgabe des Sedulius Scottus[2]) zwar sehr sorgfältig die vorkommenden Entlehnungen aus Augustin und Gregor u. a. nachgewiesen, aber ebensowenig wie Werminghoff die Schrift in den literarhistorischen Zusammenhang mit dem von jenen Autoren in dem Einen Geiste dargestellten Herrscherbilde gebracht. Die Geschichte der christlichen Fürstenspiegel der Karolingerzeit, wenn man diese Bezeichnung späterer Zeiten hier anwenden will[3]), ist von Augustin an zu verfolgen, und nur in diesem Zusammenhange gewinnt man den Maßstab für ihre Beurteilung.

Es ist die Aufgabe der folgenden Untersuchung, dies nachzuweisen, und zwar soll es, gewissermaßen beispielsweise, bei zwei der hervorragendsten Autoren der Karolingerzeit, Sedulius Scottus[4]) und Erzbischof Hincmar von Reims[5]), nachgewiesen

---

[1]) Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit, hist. Zeitschrift Bd. 89, 1902.
[2]) S. Hellmann: Sedulius Scottus, liber de rectoribus Christianis a. a. O.
[3]) Die Geschichte dieser Bezeichnung, der literarhistorische Gebrauch des Wortes „speculum“ und „Spiegel“ und die ganze Entwickelung dieses Literaturzweiges ist überhaupt noch nicht zusammenhängend behandelt; bei Wilhelm Münch, Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit, 1909, und bei Wilhelm Wackernagel, Geschichte der deutschen Literatur, findet man verstreute Notizen. [4]) Liber de rectoribus Christianis von Sedulius Scottus, hsgg. v. S. Hellmann in Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters, München 1906, Heft 1. [5]) Migne, Patr. lat. 125. a) De regis persona et regio ministerio, 833 ff. b) De cavendis vitiis et virtutibus exercendis, 857 ff. c) Capitula in synodo apud S. Macram, 1069 ff. d) Ad episcopos Regni pro Carolomanno rege, 1007 ff e) De ordine palatii, M. G. Capitularia 2, 517 ff.

Digitized by Google

werden. Es ist dazu die eingehende Kenntnis des Idealbildes und seiner wesentlichsten Einzelzüge erforderlich, und es ist daher eine Darstellung desselben zunächst nötig. Man muß es in allen seinen einzelnen Zügen vor Augen haben, um es bei den späteren Autoren wiederzuerkennen. Dadurch ist die Ausführlichkeit des ersten Hauptteils bedingt.

Ich entnehme das Idealbild hauptsächlich den Werken De civitate Dei[1]), Moralia und Regula pastoralis[2]), und der Schrift De XII abusivis saeculi[3]) in denen, wie oben erwähnt, am einheitlichsten die Grundanschauungen zusammengefaßt sind. Gelegentlich habe ich auch andere Werke Augustins und Gregors herangezogen.

Im voraus ist zu bemerken, daß unsere karolingischen Autoren, wie das auch sonst je nach dem Charakter der Schriftsteller verschieden ist, sich zu den Grundquellen in der Hinsicht verschieden verhalten, daß Hincmar es liebt, mit ausgiebigsten Zitaten in den Worten der Quelle selbst zu reden, während Sedulius sich freier bewegt, doch sich darum nicht minder als Geistesnachfolger jener Kirchenväter erweist.

---

[1]) Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, opera omnia bei Migne, Patrologiae cursus completus, Patres latini, Series I, tom. 32—47. [2]) Sancti Gregorii Papae I cognomento Magni opera omnia bei Migne, Patr. curs, compl., Patr. lat., Ser. I, tom. 75—79. [3]) Hsggb. von S. Hellmann, Leipzig 1909, in Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von Ad. Harnack und C. Schmidt, 3. Reihe, 4. Bd., Heft 1.

Digitized by Google

Abkürzungen.

1) Augustins De civitate Dei: z. B. D. c. D. XV, 20 oder nur XV, 20. Die übrigen Werke nach Migne, z. B. M. 38, 150[1]).

2) Moralia und Regula pastoralis Gregors I. Migne, 75–77. z. B. M. 75, 185.

3) De XII abusivis saeculi des Pseudo-Cyprian, Ps-Cpr.

4) Sedulius Scottus: De rect. Christianis, z. B. Sedul. 25.

5) Werke Hincmars bei Migne, M. 125, 1011.

[1]) Bei Migne Kolumnen, nicht Seiten!

Digitized by Google

I.

a. Das Idealbild des imperator felix oder rex iustus bei Augustinus, und sein Gegenbild.

In seinen 22 Büchern „De civitate Dei" stellt Augustinus in großen Zügen die Entwickelung der beiden Reiche dar, des Gottesstaates oder des Reiches der Guten, und des Weltstaates oder des Reiches der Bösen. Letzteres, die civitas Diaboli, trat in die Erscheinung durch den Abfall Lucifers von Gott. Übertragen wurde er auf die Erde durch den Sündenfall der ersten Menschen, wurde hier schnell heimisch und entwickelte sich weiter. Demgegenüber ist der Gottesstaat vertreten durch die Gott treugebliebenen Engel und einige wenige Auserwählte in Israel, auch durch einzelne besonders begnadete Heiden, wie Plato, bis Christus erschien, um durch seine Gnade die Menschheit von dem Verderben der Sünde zu erretten. Er gründet nach dem Muster der Gemeinschaft der Seligen im Himmel die Gemeinschaft der Christen auf Erden, die civitas Dei hienieden[1]). Zu den cives des Idealstaates gehören alle Auserwählten, der

[1]) Gegenüberstellungen zum Zwecke des Vergleiches der beiden Civitates auf Erden. XIV, 28: Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus, conscientiae testis, maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dixit Deo suo: Gloria mea, et exaltans caput meum (Psalm III, 4). Illi in principibus eius, vel in eis, quas subiugat, nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate, et praepositi consulendo, et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit Deo suo: Diligam te, Domine, virtus mea (Ps. XVII, 2). — Vgl. auch XV, 1. XV 5 werden Kain und Abel die ersten Vertreter der beiden Staaten genannt. — August., Differentia temporalis vitae et aeternae (M. 42, 1129 f.).

Digitized by Google

Klerus, sowie die wahrhaft christlichen Laien, sie werden boni, iusti, felices genannt. Ihnen kann kein größeres Glück widerfahren, als wenn mit Gottes Gnade wahre Christen die Herrschaft über sie führen: Illi, qui vera pietate praediti bene vivunt, si habeant scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem[1]).

Augustinus nennt den Lenker des Gottesstaates imperator felix[2]), dessen Herrschaft die des iustus[3]) und des pastor bonus[4]). Wie schon früher gesagt wurde, es reichen die allgemeinen Übersetzungen von felix, iustus, bonus nicht aus zum völligen Verständnis. Nur im Sinne der hlg. Schrift kann in diesem Falle von „glücklich, gerecht und gut" gesprochen werden.

Streng genommen macht Augustin keinen Unterschied zwischen einem imperator felix, pastor bonus und der Herrschaft der iusti. Diese drei ehrenden Beinamen, könnte man sagen, hat er geschaffen für eine vorbildliche christliche Obrigkeit, für das Idealbild, das er sich macht von einem wahrhaft christlichen Herrscher.

Eine Skizze des „glücklichen Fürsten" gibt Augustinus im 24. Kapitel des V. Buches der civitas Dei. Nach einer Einleitung, daß das Glück eines christlichen Herrschers nicht bestünde in einer langen Regierungszeit, in der Hinterlassung eines Reiches nach einem sanften Tode, oder in der Besiegung der Feinde des Staates und Unterwerfung rebellischer Bürger, fährt er fort: Sed felices eos dicimus, si iuste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum, maiestati eius famulam faciunt; si Deum timent, diligunt, colunt; si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes; si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eandem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exserunt; si eandem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant;

---

[1]) D. c. D. V, 19. cf. auch IV, 3. [2]) D. c. D. V, 24. [3]) D. c. D. IV, 15. [4]) cf. August., Liber de diligendo Deo (M. 40, 858); — de agone christiano (M. 42, 307). — Sermo 146 (M. 38, 796).

Digitized by Google

si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus pravis quam quibuslibet gentibus imperare; et si haec omnia faciunt, non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae, si pro suis peccatis, humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non neglegunt. Tales Christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod exspectamus advenerit.

Das von Augustinus entworfene Bild des „imperator felix" hat teils positive, teils negative Züge, wie der Herrscher sein soll, aber auch, wie er nicht sein soll. Die letzteren, zur Vervollständigung des Bildes eingesetzten, gehören dem Gegenbilde des Führers der Gotteskinder (civitas Dei) an, dem Leiter des schon vorher erwähnten teuflischen Weltstaates (civitas Diaboli). Augustin nennt ihn rex iniustus[1]), tyrannus[1]). Der Teufelsherrscher kann nie wahrhaft glücklich heißen im Sinne des Kapitels 24. Für ihn gibt es nur ein äußeres Glück; das besteht, wie schon oben gesagt, in äußeren Glücksgütern, in langer Herrschaft, sanftem Tode und anderem: Haec et alia vitae huius aerumnosae vel munera, vel solatia, quidam etiam cultores daemonum accipere meruerunt, qui non pertinent ad regnum Dei, . . .[2]) Nach Augustin hat Gott aus mitleidiger Vorsicht die Teufelsherrscher ebenfalls mit zeitlichen Gütern gesegnet, gerade damit die Gottesherrscher nicht in diesen die höchsten erstrebenswerten Güter sähen: . . . hoc ipsius misericordia factum est, ne ab illo (Deo) ista, qui in eum crederent, velut summa bona desiderarent[2]). Für die Gottesherrscher sind andere Güter vorbehalten, durch deren Besitz sie zu „felices", „wahrhaft glücklichen" werden. Zusammenfassend sagt Augustin nach Aufzählung jener Bedingungen, von deren Erfüllung das wahrhafte, auf Erden erreichbare Glück abhängt, si haec omnia faciunt, non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae: Der Beweggrund des Handelns beim imperator felix soll nicht irdischer Natur sein, brennendes Verlangen nach eitlem Ruhm, sondern überirdischer, Liebe zur ewigen Glückseligkeit. Diese Forderung Augustins schließt alle Pflichten des

[1]) D. c. D. II, 21. [2]) D. c. D. V, 24.

Digitized by Google

christlichen Monarchen ein, die im einzelnen noch an anderen Stellen ausgeführt werden.

Weil von Gott eingesetzt, hat er sich und seinen Untergebenen das gute Einvernehmen vor allem mit Gott zu erhalten, dann auch mit der Welt. Das Ziel seiner Regierung muß sein, auf Erden sich und seinem Volke den „wahren" Gottesfrieden[1]) zu geben und zu bewahren, so daß sie schon hier beati sind, um nach dem Tode ein Anrecht auf den ewigen Frieden zu haben, die pax aeterna[2]).

Das 12. Kapitel des 19. Buches erläutert, wie allgemein das Verlangen nach der pax ist; es ist zum Naturgesetz geworden, dem sich nichts entziehen kann, ein so großes Gut, daß alle es in ihrer Weise schon in diesem Leben zu erreichen suchen[3]). So heißt es z. B., daß der Friede das erwünschte Ziel des Krieges ist: Unde pacem constat belli esse optabilem finem. Selbst die Räuber brauchen den Frieden, wenn auch nur als Mittel zum selbstischen Zweck: Proinde latrones ipsi, ut vehementius et tutius infesti sint paci caeterorum, pacem volunt habere sociorum.

Augustin hat geradezu pax zu einem philosophischen Begriff erhoben und diesen zum Mittelpunkt[4]) seines Systems gemacht. Im 13. Kapitel des XIX. Buches d. c. D. erörtert er den Begriff

---

[1]) Hic autem dicimur quidem beati, quando pacem habemus, quantulacunque hic haberi potest in vita bona XIX, 10. [2]) XIX, 14: Aug. nennt den ewigen Frieden auch beatitudo finalis; talis et tanta pax, qua melior et maior esse non possit; pax plenissima atque certissima (XIX, 10), auch XIV, 25. Daß Aug. den Unterschied macht zwischen Gottesfrieden der iusti auf Erden und im Himmel (ewiges Leben), geht aus folgender Stelle hervor, die in XIX, 10 unmittelbar hinter dem in Anm. 1 Gesagten steht: sed haec beatitudo (= Anm. 1) illi, quam finalem dicimus, beatitudini (= Anm. 2) comparata, prorsus misera reperitur. [3]) Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri (XIX, 11). [4]) Aug hat pax häufig in seinen Schriften erläutert, z. B.: Enarratio in Ps. 36 (M. 36, 362). — Enarratio in Ps. 84 (M. 37, 1075). — De continentia (M. 40, 360). — Enarr. in Ps. 124 (M. 37, 1655). — De sermone Domini in monte (M. 34, 1233). — Epistulae ad Galatas St. Augustini expositio (M. 35, 2141). — Sermo 25 (M. 38, 170). — Sermo 168 (M. 38, 912). — In Johannis Evangelium Tractatus 104 (M. 35, 1901). — Enarrat. in Ps. 4 (M. 36, 82).

Digitized by Google

am eingehendsten und gibt nicht weniger als 10 Modifikationen. Man könnte das Wörtchen „Pax" mit einem anfangs unscheinbaren Edelsteine vergleichen, der erst durch die Hand eines geschickten Schleifers gehen mußte, um dann in prächtigem Farbenspiele aufzuleuchten.

Bernheim gibt nach den Ausführungen Augustins folgende Definition von „Pax"[1]: „Pax hier auf Erden ist der Zustand des inneren und äußeren Gleichgewichts, in dem sich alles Geschaffene, wie es aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, befindet und zu seinem Teile, an seiner Stelle an der Einheit in Gott teilnimmt, körperlich wie seelisch, die unbelebte Natur[2]) — das ist zu beachten, wenn man dem philosophischen Geiste und der praktischen Tragweite des Systems gerecht werden will —, wie die belebte, vor allem auch der Mensch in allen seinen Beziehungen, sodaß man den Begriff „Pax" am entsprechendsten und für uns verständlichsten wiedergibt, wenn man ihn mit „Harmonie" übersetzt. In diesem Sinne bezeichnet Augustinus den Frieden als das höchste Gut, jenen bedeutungsvollen Begriff der antiken Ethik, den er so umwertet, der Mensch hat dieses Gut in allen Beziehungen zu erstreben, also den Frieden, die Harmonie in seinem Innern, in der Familie, in den größeren Gemeinschaften der Stadt, des Staates, endlich und überall in und mit Gott." Von den Definitionen Augustins seien folgende im Wortlaut angeführt: Pax corporis et animae: ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei: ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia. Pax hominum: ordinata concordia. Pax domus: ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis: ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax coelestis Civitatis: ordinatissima atque concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo.

Der Besitz der christlichen pax schafft einen Zustand der Harmonie, löst in einer Seele, die schon hienieden die Vereinigung mit Gott wünscht, ein Gefühl aus, das Augustin mit tranquillitas bezeichnet: Pax omnium rerum est tranquillitas ordinis; ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio; proinde miseri, qui in quantum miseri sunt, utique in

[1]) E. B.: Ruotgers Biographie a. a. O. S. 299 ff. [2]) XIX, 12.

Digitized by Google

pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carunt, ubi perturbatio nulla est[1]). Tranquilli sunt, quos non movet fenum peccatorum[2]). Der Inbegriff der vera tranquillitas im Jenseits ist gaudium immortalitatis, societas Angelorum[3]). Augustin unterscheidet also die tranquillitas der Kinder Gottes auf Erden und im Himmel, entsprechend den zwei Arten der pax der Guten.

Pax als die reinste, vollkommenste „Harmonie", die besteht im völligen Aufgehen der Seele in Gott im ewigen Leben, pax in vita aeterna vel vita aeterna in pace,[4]) beatitudo finalis, ipse perfectionis finis, qui consumentem non habet finem[5]), ist das erstrebenswerte Ziel aller wahren Christen, den König mit eingeschlossen. Augustin betont ausdrücklich in der Skizze des imperator felix nochmals für diesen die Liebe zur ewigen Glückseligkeit, die identisch ist mit der pax aeterna, wie wir gesehen haben. Durch die Zusammenfassung am Schluss seiner Ausführungen: si haec omnia faciunt, . . . fällt er gleichsam ein Werturteil über Tun und Lassen des Fürsten, da ja für die Bewertung einer Tat der Beweggrund, die gute Absicht, entscheidend ist. Die Liebe zur pax aeterna als Motiv soll dem Tun und Handeln des imperator die Richtschnur geben.

In dieser Tugend vorbildlich zu sein, erfordert die Verantwortung Gott gegenüber für das Seelenheil der Untertanen, sie auf den Pfaden zu halten, die hinführen zu dem höchsten Ziel, der coelestis domus[6]). Im Gottesstaate soll Frieden und Eintracht herrschen; das vinculum pacis[7]), das zugleich das vinculum charitatis[8]) ist, soll den Herrscher und sein Volk umschlingen[7]). Pflicht des christlichen Monarchen ist demnach die Aufrechterhaltung der Eintracht in seinem Staate[9]). Dem häuslichen

---

[1]) XIX, 13. [2]) Aug.: Enarr. in Ps. 91 (M. 37, 1180). [3]) Aug.: Enarr. in Ps. 34 (M. 36, 319). [4]) D. c. D. XIX, 11. [5]) XIX, 10. cf. auch XIX, 13, 14, 27. [6]) Cf. XIX, 16: Qui autem veri patresfamilias sunt, omnibus in familia sua tanquam filiis ad colendum et promerendum Deum consulunt, desiderantes atque optantes venire ad coelestem domum. [7]) Cf. Aug.: Enarr. in Ps. 124 (M. 37, 1633): Vinculum pacis inter Dominum et plebem suam. [8]) cf. Aug.: Enarr. in Ps. 127 (M. 37, 1685): Sine caritate nulla pax. cf. XIX, 19. [9]) cf. XIX, 14: erit pacatus, quantum in ipso est, omni homini pace hominum, id est, ordinata concordia: cuius hic ordo est, primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit.

Digitized by Google

Frieden, pax domestica, soll entsprechen der bürgerliche Frieden, pax civica[1]).

Zu der pax Dei, der wahren Gottesliebe, gesellt sich bei Augustin die von jener unzertrennliche[2]) iustitia und oboedientia, der Gehorsam gegen Gott, daran sich anschließend die humilitas. Wie bei dem Begriff pax läßt sich auch hier mit der bloßen lexikalischen Bedeutung von iustitia nicht auskommen, iustitia hat ebenso wie vorher pax, einen ganz spezifisch philosophischen Sinn. „Augustin betont in ausdrücklicher scharfer Auseinandersetzung mit dem antiken Begriffe, daß christliche Gerechtigkeit etwas ganz anderes sei als die weltlich-heidnische, und definiert sie[3]) als Unterordnung[4]) unter Gottes Willen und Gebot sowohl im Verhältnis zu Gott wie zu den Menschen, im Widerstreben gegen alles Sündige[5]), wodurch die Einheit in und mit Gott[6]), die pax, im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft bedingt und herbeigeführt wird. Justitia ist also der Ausdruck des ewigen

---

[1]) XIX, 16: satis apparet esse consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi oboediendique concordiam civium. cf. oben S 11 die Erläuterung von pax; auch XIX. 14. [2]) cf. Aug.: Enarr. in Ps. 36 (M 36, 362): Ubi perfecta pax, ibi erit perfecta iustitia. [3]) D. c. D. XIX, 21 u. 27; er akzeptiert dort die klassische Definition „justitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit", aber er kehrt sie in der Deutung, die er ihr gibt, scharf gegen die heidnische Anschauung. cf. M. 32, 1235. cf. M. 37, 1065. cf. M. 41, 649. [4]) . . . ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae? Quando quidem Deo non serviens, nullo modo potest iuste animus corpori, aut humana ratio vitiis imperare. Et si in homine tali non est ulla iustitia, procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat (XIX, 21). [5]) Iustitia besitzen heißt also von Sünde frei sein, iustitia erwerben, falls sie verloren, seine Sünden gestehen. Cf. Aug., In epistulam Johannis ad Parthos (M. 35, 2006): Initium iustitiae nostrae confessio est peccatorum. Coepisti non defendere peccatum tuum, iam inchoasti iustitiam. Perficietur autem in te, quando nihil aliud facere delectavit, quando absorbitur mors in victoriam, quando nulla concupiscentia titillabit, quando non erit lucta cum carne et sanguine, quando erit corona victoriae, triumphus de inimico; tunc erit perfecta iustitia. XIX, 27: nostra iustitia . . . tanta est in hac vita, ut potius peccatorum remissione constet, quam perfectione virtutum. [6]) ibidem: Hic itaque in unoquoque iustitia est, ut obedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem vitiis etiam repugnantibus imperet, vel subigendo, vel resistendo.

Digitized by Google

Gottesfriedens“ (Bernheim). Ein Fürst, der erfüllt ist von derartigen Gesinnungen und sich von ihnen leiten läßt, darf nicht bedacht sein auf persönlichen, irdischen Vorteil. Augustin fordert von ihm selbstlose Hingabe an oben gekennzeichnete Aufgaben, falls er Anspruch erheben will auf das Prädikat „wahrhaft christlicher Herrscher“. Dieser wirkt nur für die Sache Gottes, für sich selbst hat er keine Wünsche (non quae sui sunt quaerit, sed quae Dei sunt.) Er führt nicht sein Amt aus Eigenliebe, sondern einzig und allein, weil er Gott gehorcht[1]), ihn liebt, fürchtet, verehrt. Er ist Herr über seine Begierden und Leidenschaften[2]), begeht daher auch nicht die größte aller Sünden, die Überhebung, superbia[3]), sondern bleibt bescheiden und demütig: Tutam veramque in coelum viam molitur humilitas, sursum levans cor ad Deum[4]). Bonum est enim sursum habere cor: non tamen ad se ipsum, quod est superbiae; sed ad Dominum, quod oboedientiae, quae nisi humilium non potest esse[5]). Ursprünglich sind alle Menschen gleich und frei geschaffen[6]) zur Verherrlichung Gottes. Weil aber die schwache menschliche Natur den Versuchungen zur Sünde unterlag, hat Gott zu ihrer Überwachung und Leitung die weltliche und geistliche Obrigkeit eingesetzt[7]). Unterordnung und Dienstbarkeit sind also eine Folge und Strafe der sündigen Neigung[8]). Immer dessen eingedenk, daß auch er nur ein Mensch ist[9]), regelt der Herrscher danach sein Verhalten den Untertanen gegenüber. Augustin bezeichnet sein Herrschen geradezu als Dienen: in domo coelestis civitatis etiam qui imperant serviunt

[1]) Cf. über obedientia Aug.: de genesi ad litteram (M. 34, 377). Aug. nennt die ob.: mater omnium custosque virtutum XIV, 12. cf. auch M. 40, 393. [2]) XIX, 21: Serviens autem Deo animus recte imperat corpori, inque ipso animo ratio Domino Deo subdita recte imperat libidini vitiisque caeteris. [3]) Cf. Aug.: De genesi ad litteram: er erklärt superbia als „amor excellentiae suae et propriae rei“ (M. 34, 384). [4]) Über obedientia u. humilitas, Aug. Sermo de ob. et hum. (M. 40). cf. — Sermo de bono disciplinae (M. 40, 1220). [5]) XIV, 13. [6]) XIX, 15: Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati . . . Nomen istud (nämlich servus) culpa meruit, non natura. [7]) XIX, 15: Inde primi iusti, pastores pecorum, magis quam reges hominum constituti sunt: ut etiam sic insinuaret Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigat meritum peccatorum. [8]) ibid.: Prima ergo servitutis causa peccatum est, ut homo homini conditionis vinculo subderetur . . . Conditio quippe servitutis iure intelligitur imposita peccatori. [9]) V, 24.

Digitized by Google

eis, quibus videntur imperare[1]). Überhaupt, nicht aus rohem Machtinstinkt und dünkelhaftem Hochmut regiert er, sondern mit Liebe und väterlichem Wohlwollen, mit mitleidiger Fürsorge: neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi; nec principandi superbia, sed providendi misericordia[2]). Freilich hat die von Gott eingesetzte Obrigkeit auch Gehorsam zu fordern von den Untergebenen: Noli mihi resistere, quia omnis potestas a Deo est, et qui potestati resistit, Deo resistit . . . Nolite ergo mihi resistere, quia omnis potestas a Deo est. Non etiam contemnendae sunt potestates, sive mundi, sive Ecclesiae sint, quia omnes a Deo ordinatae sunt[3]). Aber nur der Wille, den Untergebenen zu nützen, leitet den Herrscher (qui non praeesse, sed prodesse vult[4]). Wenn Ratschläge und Ermahnungen nichts fruchten, so hat der gottgerechte Herrscher allerdings die Pflicht, mit gerechten Strafen einzuschreiten, um die Untergebenen auf den Weg der Pflicht, des Gehorsams Gott gegenüber, des wahren Friedens zurückzubringen, wenn sie diesen stören. Augustin verweist als Beispiel dafür auf den gestörten häuslichen Frieden: Si quis autem in domo per inobedientiam domesticae paci adversatur, corripitur seu verbo seu verbere suo quolibet alio genere poenae iusto atque licito, . . . ut paci unde dissiluerat coaptetur[5]).

In diesem Sinne gibt es auch gerechte Kriege. Der wahrhaft christliche Herrscher hat die Pflicht, das Schwert zu ziehen, um den wahren Frieden zu erhalten oder wiederherzustellen[6]). Wenn der Krieg im Dienste der Sache Gottes geführt wird, dann ist er ein bellum iustum[7]). Doch Augustinus sieht auch

---

[1]) XIX, 14. [2]) D. c. D. XIX, 14. [3]) Aug., Sermo V, ad fratres in eremo (M. 40, 1244). — Aug, Quarundam propositionum ex epistula ad Romanos expositio (M. 35, 2083). — Confess. lib. III. c. 8: Generale pactum est societatis humanae obedire regibus suis. — D. c. D. XIX, 14: obediunt autem quibus consulitur . . . [4]) XIX, 12, ff. [5]) D. c. D. XIX, 16. [6]) Cf. August., in Johannis Evangelium Tractatus 77 (M. 35, 1834): Pacem suam nobis relinquit, in qua manentes hostem vincimus. Cf. ferner: Augustini adnotationes in Job (M. 34, 875): Quanto magis abundat iniquitas, tanto magis adversus diabolum acrius pugnandum atque bellandum est, ne charitas perseverantium refrigescat. [7]) Aug. D. c. D. XIX, 7: Sed sapiens, inquiunt, iusta bella gesturus est. Quasi non, si se hominem meminit, multo magis dolebit iustorum necessitatem sibi exstitisse bellorum, quia nisi iusta essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla

Digitized by Google

den gerechten Krieg nicht gern; so es irgend geht, soll der gerechte Fürst auf friedliche Weise seinen Zweck zu erreichen suchen. Unter Umständen ist der Krieg eine unvermeidliche Notwendigkeit, aber besser ist es, vicinum bonum habere concordem quam vicinum malum subiugare bellantem[1]). Vor allem warnt Augustin davor, aus irdischen Beweggründen, Rachsucht, Ruhmsucht, Herrschgier, Eigennutz, zu strafen oder Krieg zu führen[2]). Er heißt die Herrscher glücklich, die nur pro necessitate regendae tuendaeque rei publicae vindictam exserunt[3]); er verlangt von ihm ausdrücklich, sehr nachsichtig[4]) zu sein, auch leicht zu verzeihen, und, ist er gezwungen worden, hart aufzutreten, es wieder gut zu machen durch Barmherzigkeit und reichliche Wohltaten. Die „ordinata in fide sub aeterna lege obedientia“[5]) gegenüber diesem rex iustus, also gegenüber einem christlichen Herrscher, der frei von Selbstsucht und Überhebung, im Bewußtsein der Gleichheit der Menschen vor Gott, mit väterlichem Wohlwollen die Untertanen zur Verehrung Gottes anhält, ist nichts anderes als obedientia gegenüber dem wahren rex iustus, dem optimus rex[6]), dem Rex Christus[7]). Augustinus nennt das nicht Knechtschaft, sondern Dienst Gottes und deshalb wahre Freiheit. Cognoscit solum Deum esse Dominum suum, cui uni summa libertate[8]) servitur[9]). Oder: Pia humilitas facit subditum superiori; nihil est autem superius Deo: et ideo exaltat humilitas, quae facit subditum Deo[10]).

Ein Herr und König, der ein solches Regiment führt, kann mit Recht Vertreter der iustitia Dei genannt werden, der

bella essent. Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti . . . Vgl. Aug. D. c. D. I, 21, 26 Überschrift; XIX, 15; Aug.: de diversis questionibus, cap. 69, 5 (M. 40, 76).

[1]) D. c. D. IV, 15. [2]) D. c. D. IV, 15; V. 24, XIX, 27; IV, 6. [3]) D. c. D. V, 24. [4]) ibidem. [5]) XIX, 14. [6]) XVII, 16. [7]) II, 21; XIV, 13; XVII, 4; XX, 9. [8]) Über den Begriff der libertas handelt ausführlich: Joh. Lange, das Staatensystem Gregors VII. auf Grund des augustinischen Begriffes von der „libertas ecclesiae“. Diss. Greifswald, 1915. [9]) Aug., de musica (M. 32, 1170). [10]) D. c. D. XIV, 13; XIX, 14; sed ne . . . propter humanae mentis infirmitatem in pestem alicuius erroris incurrat (sc. homo), opus habet magisterio divino, cui certus obtemperet et adiutorio, ut liber obtemperet. — cf. XIX. 15. — Aug., Enarr. in Ps. 99 (M. 37, 1275): Libera servitus est apud Dominum; libera servitus, ubi non necessitas, sed charitas servit . . .

Digitized by Google

Gottesgerechtigkeit und dadurch des Friedens. Die Signatur seines Regimentes sind also pax und iustitia, er ist pacificus und iustus, er ist der wahrhaft christliche Herrscher, und somit der wahrhaft glückliche Herrscher, wie ihn Augustin in der Skizze zeichnet.[1])

Dem Regiment des rex iustus steht, wie gesagt, gegenüber das des rex iniustus[2]) oder tyrannus, des Beherrschers der Weltkinder, auch als Teufelsherrscher bezeichnet, den Augustin im einzelnen mehrfach charakterisiert, mit den konstanten Merkmalen superbia, amor sui, discordia, inobedientia, iniustitia. Bemerkenswert ist hier namentlich der Begriff tyrannus[3]); er hat wohl noch äußerlich die alte, klassische Bedeutung, erhält aber, gerade wie iustitia, eine spezifisch christliche Färbung[4]).

Im Reiche des rex iniustus, im Weltkinderbunde, gibt es keinen wahren Frieden, nur einen unechten, falschen, äußerlichen Frieden, einen Scheinfrieden (species pacis XIX, 12; pax temporalis XIX, 13; pax iniqua XIX, 12)[5]), den zu stören und in den „wahren oder gerechten" zu verwandeln, Pflicht des gerechten Herrschers ist[6]).

Augustin teilt also den irdischen Frieden in den der Gottes-

---

[1]) V, 24: Felices eos dicimus, si iuste imperant . . . [2]) Augustin hat den Ausdruck rex iniquus nicht, dagegen Gregor I. und Pseudo-Cyprian. Iniquitas u. iniquus haben bei ihm vielfach allgemeine Bedeutung; aber im spezifischen Sinne zusammen mit anderen Begriffen des Ideenkreises kommen sie oft genug vor: III, 21 inique u. discordia; IV, 15 iniquitas, quies, iustitia; XIV, 15 servitus diaboli, iniquitas, inobedientia; XIX, 12 pax iniqua, superbia; XIX, 13 obedientia, discordia, tranquillitas, diabolus, impii, iniqui. [3]) D. c. D. II, 21; IV, 3 ff.; III, 15; V, 25, 26, 19; IX, 21. Dazu noch: tyrannis der Dämonen gegen cives Dei X, 21; vom diabolus XIV, 11; libido dominandi . . . in tyrannorum animis XIV, 15. [4]) Wie groß der Begriffsunterschied zwischen dem „christlichen" tyrannus und dem „klassischen" ist, geht aus einer Stelle in der Streitschrift Hugos von Fleury hervor (M. G. libelli de lite II, 476, 36 ff.), auf die Bernheim aufmerksam gemacht hat. Hier wird Adam als der erste Tyrann bezeichnet; denn er hat sich dem Gebote Gottes nicht untergeordnet, hat sich darüber hinweggesetzt, er ist dem Teufel gehorsamer gewesen als Gott. [5]) Aug. erläutert den Scheinfrieden wie folgt: Diligit tamen ipse (sc. miser populus a Deo alienatus) etiam quandam pacem non improbandam, quam quidem non habebit in finem, quia non ea bene utitur ante finem (XIX, 26). Odit ergo iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam (XIX, 12). — cf. In Joh. Evang. (M. 35, 1427). [6]) D. c. D. XIX, 11, 12 ff.; in Evang. Joh. cap. 17, Tract. 104 § 1.

Digitized by Google

kinder (iusti) und den der Weltkinder (iniqui): Pax iniquorum in pacis comparatione iustorum nec pax est dicenda (XIX, 12). Er bezeichnet allerdings manchmal beide Arten, also den vergänglichen Frieden hienieden überhaupt mit pax terrena: Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrenae in terrena civitate; in coelesti autem civitate refertur ad fructum pacis aeternae[1]). Aber zuweilen nennt er pax terrena im engeren Sinne den falschen Frieden der Teufelskinder[2]).

Freilich darf der Gottesbürger sich der pax terrena mit und unter den Teufelsbürgern bedienen, solange er hier auf Erden unter den Gesetzen der civitatis terrena[3]) steht, ja er muß es sogar, damit betreffs der gemeinsamen irdischen Dinge Eintracht herrschen kann zwischen ihm und den Weltkindern: Civitas autem coelestis, vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur, et vivit ex fide, etiam ista pace (terrena) necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat. Ac per hoc dum apud terrenam Civitatem, velut captivam vitam suae peregrinationis agit, . . . legibus terrenae Civitatis . . . obtemperare non dubitat; ut quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter Civitatem utramque concordia . . . Utitur ergo etiam coelestis Civitas in hac sua peregrinatione pace terrena, et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus, humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit, eamque terrenam pacem refert ad coelestem pacem[4]).

Statt der tranquillitas herrscht bei den Weltkindern die perturbatio. Augustin spricht über sie ausführlich in seinen Confessiones: Dico quattuor esse perturbationes animi: cupiditatem, laetitiam (Freude über weltliches Glück), metum, tristitiam (Trau-

---

[1]) XIX, 14. cf. noch 17, 26. [2]) XIX, 17: Ita etiam terrena Civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit; in eoque defigit imperandi obediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum. — Der Friede der Weltkinder auch pax Babylonis genannt XIX, 26. [3]) So hat er auch dem rex iniustus, weil auch er von Gott eingesetzt ist, zu gehorchen, jedoch nur soweit dieser nichts von ihm verlangt, das gegen Gottes Gesetz verstößt, V, 21 f. [4]) D. c. D. XIX, 17.

Digitized by Google

rigkeit, die ja die cives diaboli mit der Zeit befällt, da sie auf ein ewiges Glück nicht zu hoffen haben)[1]).

Wo der wahre Friede fehlt, kann auch die „Schwester", die wahre Gerechtigkeit, nicht sein. Augustin sagt: vera iustitia non est nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est![2]) Im Reiche der Weltkinder ist aber der Teufel der Gründer des Reiches und einer seiner Nachfolger der Leiter! Der fragende Ausruf Augustins ist ganz am Platze: remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?![3]) Dem scheinbaren, äußeren Frieden entspricht auch nur ein Streben nach äußerem, vergänglichem Gute[4]). Ein Fluch lastet auf den Anhängern des rex iniustus, den filii iniquitatis[5]), sie sind verurteilt zu ewigem Zwiste mit sich selbst[6]), die discordia ist bei ihnen heimisch. Vor allem charakterisiert den Teufelsherrscher die Ur- und Grundsünde der Überhebung, der superbia[7]), inobedientia[8]), des amor sui[9]). Augustin stellt sie als das größte und in Übereinstimmung mit der Bibel als den Anfang aller Übel hin: Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia? „Initium enim omnis peccati superbia est." (Eccli. X, 15)[10]). Ferner: Initium omnis peccati superbia, quae angelum de coelo, hominem de paradiso expulit[11]). Man herrscht im Weltstaat nur aus Herrschgier, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate[12]). Gerechte Kriege, wie die Gotteskinder, kennen die Weltkinder nicht, sie preisen den

---

[1]) M. 40, 788. — Cf. aber auch D. c. D. XIV, 3 über die quattuor animi perturbationes . . . ., quasi origines omnium peccatorum atque vitiorum . . . [2]) D. c. D. II, 21. [3]) IV, 4. [4]) V, 24 Anfang. cf. auch Seite 8. [5]) XVII, 13. [6]) III, 15; cf. quemadmodum adversus se ipsam terrena Civitas dividatur XV, 5; carnalium divisio XVI, 24 . . . cupiditates suas quibusdam sectantibus . . . adversus se ipsam plerumque dividitur, et pars partem, quae praevaleat, opprimit XVIII, 2. [7]) superbia nocet dominantibus XIX, 15. cf. XIX, 12. [8]) Zum Begriff der inob. XII, 21: superbe atque obedienter! XIII, 1; Adams inobedientia, Gottes iustitia XIII, 15; superbia, obedientia XIV, 13; inobedientia, servitus diaboli, iniquitas XIV, 15; inobedientia, pax, discordia XIX, 16. cf. noch Aug., de genesi ad litteram M. 34, 377. [9]) Über amor sui XIV, 28; S. 7, Zitat! XIV, 13. [10]) D. c. D. XIV, 13. cf. XIV, 3; XII, 6. [11]) Aug.: De vita eremitica, cap. 33 (M. 32, 1462). Vgl. Aug. in Joh. Evang. Tract. 26, cap. 4 (M. 35, 1604). [12]) D. c. D. XV, 5. Bei Augustin sehr oft cupiditas u. libido dominandi V, 15; V, 26; V, 13; XIV, 4, 15; XVIII, 2; XIX, 14 (hier superbia u. cupiditas nebeneinander).

Digitized by Google

Krieg als den Weg zum Glück: belligerare et perdomitis gentibus dilaterare regnum malis videtur felicitas, . . .[1]).

Aus dem bisher Gesagten ist der Gegensatz in den Anschauungen Augustins erkenntlich, sein Dualismus in der Auffassung der Weltgeschichte; es stehen sich gegenüber Gottesherrscher — Teufelsherrscher, Gottesreich — Teufelsreich, Gotteskinder — Teufelskinder; in demselben Gegensatze bewegen sich auch die Merkmale und Züge der genannten Begriffe, wie wahrer Friede — falscher Friede, Gerechtigkeit — Ungerechtigkeit, Hochmut — Demut, Gehorsam — Ungehorsam u. ä., typische Gegensätze, die sich ebenso bei Gregor I. und Pseudo-Cyprian zeigen.

Das von Augustin gezeichnete Bild des rex iustus, sowie dessen Gegenbild, drang in die mittelalterliche Literatur ein. Hauptsächlich die Werke Gregors des Großen, besonders seine „Moralia" sind ganz durchsetzt von den Ideen des Gottesstaates, z. T. mit eigenartigen Modifikationen, und haben diese noch weiter verbreitet.

b. Das Idealbild der christlichen Obrigkeit bei Gregor I.

Augustin nannte seinen Gottesherrscher in dem eigens diesem gewidmeten Kapitel, von dem wir also ausgehen mußten, imperator, ein Titel, den die damaligen höchsten weltlichen Machthaber führten. Er schließt unmittelbar an die Skizze des imperator felix das Lob der mächtigsten christlichen römischen Imperatoren an, Constantius' und Theodosius' (V, 25, 26). Letzterer wird ihm wohl bei Abfassung seiner Skizze als Vorbild gedient haben; man denke nur an dessen gehorsames und demütiges Verhalten Ambrosius von Mailand gegenüber.

Gregor I. dagegen bot die Zeitgeschichte kein würdiges Vorbild. Das oströmische Kaisertum hatte an Ansehen viel verloren. Der damalige Kaiser Mauritius war nicht imstande, den

[1]) IV, 15.

Digitized by Google

Longobarden Italien wieder zu entreißen. Sein Bild war verblaßt in Rom. Der mächtige Longobardenkönig Agilulf jedoch konnte beim Entwurf des Bildes der christlichen Obrigkeit erst recht nicht für Gregor in Frage kommen, da er sich erst nach 600 zum Christentum bekehrte, auch nicht ein fränkischer König, denn das fränkische Königtum ragte, durch innere Zwistigkeiten stark geschwächt, damals durchaus nicht hervor. Gregors eigene politische Macht war erst im Werden begriffen, sein politischer Einfluß ging nicht über Italien hinaus. In Italien selbst allerdings übte er ihn sehr stark aus[1]), obgleich es seiner Überzeugung vom Wert oder vielmehr Unwert alles Irdischen im Grunde widersprach. Ihm, dem ehemaligen Mönche, der durch Weltflucht und strengste Kasteiung seine Gesundheit gefährdete, waren die irdischen Güter nur Anlaß zur Sünde, wenn sie nicht der Erreichung des höchsten Zieles dienten.

Bei der Zeichnung des Idealbildes hat Gregor die Obrigkeit überhaupt im Auge, geistliche wie weltliche, und so ist es auch bei Augustin im allgemeinen, wenn dieser auch gerade in dem betreffenden Kapitel speziell von der weltlichen handelt. So führt die christliche Obrigkeit Gregors keinen besonderen Titel, die Benennungen sind allgemeiner Art, sie entsprechen nur den Begriffen von Vorgesetztsein, Lenken; die häufigsten, also auch typischen Ausdrücke sind: is qui praeest[2]), praelatus[3]), praepositus[4]), rector[5]), pastor[6]). Rex kommt natürlich auch vor, jedoch nicht so häufig, und dann fast nur im Sinne wörtlicher Ableitung von regere. Für alle diese Bezeichnungen paßt am besten die Übersetzung Vorgesetzter oder Obrigkeit.

Beim Entwurf des Bildes kann ich ebenso, wie bei Augustin, von einer zusammenhängenden Skizze ausgehen. Gregor knüpft an Kapitel 34, Vers 18 bei Hiob an, wo es heißt: Qui dicit regi „apostata"; qui vocat duces „impios". Hier ist also speziell vom welt-

---

[1]) cf. Seite 42. [2]) z. B. M. 76, 317 C, 318 B/C, 246 A, 248 D, 963 A, 376 C; M. 77, 40 A. 55 C, 34 C, 36 C, 33 C ... [3]) z. B. M. 75, 1028 B., M. 76, 203 B, 246 B, 249 A, 346 A, 375 B, 377 B; M. 77, 35 D, 36 D, 54 B/C ... [4]) z. B. M. 75, 568 C; M. 77, 55 C, 36 C, 800 A, 840 B, 1280 A ... [5]) z. B. 75, 670 B; M. 76, 376 D, 317 C, 346 A; M. 77, 34 A/B/D, 35 A, 32 B, 33 B/C, 42 C, 43 C ... [6]) z. B. M. 76, 247 C, 344 B, 1127 D, 1128 A; M. 77, 19 A, 15 B/D, 41 B ...

Digitized by Google

lichen Fürsten die Rede. Ich habe aber schon kurz vorher gesagt, daß Gregor bei seinen Erörterungen die Obrigkeit im allgemeinen im Auge hat: er erwähnt Paulus als dux und schließt seine Ausführungen gleich bei den ersten Worten an Augustins allgemeinen Ausspruch an, daß die Obrigkeit non praeesse, sed prodesse wollen soll. Augustin hat in seiner Skizze gezeigt, wie der Herrscher sein soll, aber ebenfalls, wie er nicht sein soll. In letzterem, negativem Sinne skizziert Gregor nun zuerst die Obrigkeit, er spricht im größeren Teil des Kapitels 25 seiner Moralia zunächst zusammenhängend vom dux impius, bevor er auf die positiven Züge eingeht, in die jedoch auch noch wieder negative eingestreut sind. Die so gemischte Skizze[1]) lautet: Unde necesse est ut is, qui praeest, quae exempla subditis praebeat solerter attendat; et tantis se sciat vivere, quantis praeesse; ac vigilanter inspiciat ne in eo quod praelatus est intumescat; ne iura debitae potestatis immoderatius exigat; ne disciplinae ius mutetur in rigorem superbiae; et unde a perversitate subditos restringere poterat, inde magis intuentium corda pervertat; ne, ut dictum est, impietatis dux per officium pietatis existat. Non autem debet hominum ducatum suscipere, qui nescit homines bene vivendo praeire; ne qui ad hoc eligitur ut aliorum culpas corrigat, quod resecare debuit, ipse commitat. Hinc inde ergo se qui praesunt circumspiciant, ut sibi et subditis vivant, ut bonum quod faciunt, et intra sinum mentis abscondant, et tamen ex eo ad provectum sequentium exempla rectae operationis impartiant, ut subditorum animadvertentes culpas corrigant, nec tamen per vim eiusdem animadversionis intumescant, ut quaedam leniter correpta tolerent, nec tamen disciplinae vincula eadem lenitate dissolvant, ut quaedam tolerando dissimulent, nec tamen ea crescere dissimulando permittant. Laboriosa sunt ista, et nisi divina gratia fulciat, ad custodiendum difficilia.

Wir finden hier, wie schon gesagt, positive und negative Züge vor, wie der, qui praeest, sein soll und, wie er nicht sein soll. Es sind aber hauptsächlich Vorschriften über seine eigene Aufführung, über sein Verhalten den Untergebenen gegenüber. Die Skizze ist zu ergänzen durch andere Stellen, wo von dem

[1]) M. 76, 318 B, C.

Digitized by Google

Verhalten des Vorgesetzten Gott gegenüber, seiner Stellung zu pax und iustitia die Rede ist.

Entsprechend dem augustinischen Idealbilde gehe ich hierbei der Reihe nach die einzelnen Züge bei Gregor durch, bringe dabei auch die Züge, die nach dem augustinischen Muster zum Bilde gehören, wenn sie Gregor auch nicht ausdrücklich als solche der Obrigkeit zeichnet, sondern als christliche Pflichten überhaupt, die Herren und Untergebenen gemeinsam eigen sein können.

So heißt es z. B. betreffs der Richtschnur des Handelns nur allgemein von den iusti: Sie sehen eifrig darauf, quid Deo... debeant[1]). Haec est sollicitudo iustorum, ut actus suos quotidie iuxta vias veritatis examinent, . . . et, ea sibi in regulam proponentes, a rectitudinis earum tramitate non declinent[2]).

Ebenso allgemein sind die Wendungen über pax und die verwandten Begriffe. Wenn Gregor, anders als Augustin, es sogar in der Skizze übergeht, dem qui praeest die Liebe zur ewigen Glückseligkeit als Motiv für sein Handeln besonders und ausdrücklich ans Herz zu legen, so kann man annehmen, daß er es auch sonst nicht tun wird. Soweit ich es übersehen kann, fehlt eine direkte Bezugnahme auf die Obrigkeit bei seinen Ausführungen über die pax. Aber ganz dieselbe Rolle spielt diese für das Verhalten des wahren Christen überhaupt, wie bei Augustin.

Gregor hat den Begriff pax in seiner Dreiteilung von Augustin übernommen, betont aber eindringlicher[3]) als dieser den Gottesfrieden in seiner zweifachen Stufe, den Frieden der Gotteskinder auf Erden, und den himmlischen, ewigen Frieden.

---

[1]) M. 76, 119 D. [2]) M. 75, 1142 C. [3]) Man denke nicht, daß deswegen Gregor über Augustin zu stellen ist. Der Unterschied der Betonung liegt begründet in dem Charakter der Hauptwerke beider Männer. D. c. D. vornehmlich ist eine Verteidigungsschrift mit stark aggressiver Färbung, bestimmt für die ganze damalige christliche und heidnische, gebildete und ungebildete Welt (IV, 1; V, 22; XIX, 17), in der es auf scharfe, wuchtige und schlagfertige, manchmal gröbere Argumentation ankommt; (nach H. Scholz, a. a. O.). Die Moralia Gregors I. sind ein tief gelehrtes, theologisch-philosophisches Buch, ein Werk der Studierstube, bestimmt für Christen, die in den Lehren der Kirche bewandert sind, wohl geschrieben zur Ermahnung, Erbauung und gründlichen Belehrung.

Digitized by Google

Es ist nötig, auf den Begriff pax bei Gregor näher einzugehen, um die Übereinstimmung mit Augustin möglichst deutlich zu machen. Ich ziehe dazu zwei grundlegende Ausführungen Gregors in den Moralia und der Regula pastoralis heran. In ersterer heißt es:[1])

In Scriptura sacra aliter pax plena dicitur, atque aliter inchoata. Inchoatam quippe pacem Veritas discipulis dederat, cum dicebat: Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis, (Joh. XIV, 27), et plenam Simeon desideraverat, cum exoraret dicens: Nunc dimittis servum tuum, domine, . . . in pace (Luc. II, 29). Demnach teilt Gregor pax ein in die pax plena, den erfüllten, vollendeten Frieden, den er durch Luc. II, 29 charakterisiert, und in die pax inchoata, den angefangenen, also unvollendeten Frieden, den er Joh. XIV, 27 entnimmt. Es ersehnt den vollen Frieden Simeon natürlich für das Jenseits, demnach ist pax plena der überirdische, himmlische Friede; nach dem Ausspruch Christi: relinquo, do vobis, ist pax inchoata der vergängliche Gottesfriede hienieden. Eine Ergänzung bietet Regula pastoralis[2]); Unde et per semetipsam Veritas loquens . . . ait: Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis (Joh. XIV, 27). Relinquo scilicet transitoriam, do mansuram. Si ergo in ea cor quae relicta est figitur, numquam ad illam quae danda est, pervenitur. Hier wird ebenso der vergängliche Gottesfriede hienieden (transitoria) und der ewige (mansura) unterschieden, wie vorher.

Für transitoria hat Gregor noch die Bezeichnung praesens und humana: Pax igitur praesens ita tenenda est, et ut diligi debeat et contemni; ne si immoderate diligitur, diligentis animus in culpa capiatur. Unde et admonendi sunt pacati, ne dum nimis humanam pacem desiderant, pravos hominum mores nequaquam redarguant; et consentiendo perversis ab auctoris sui se pace disiungant. Der Papst will damit sagen: die pax praesens oder humana dürfen die pacati, Gotteskinder, wohl schätzen und hegen, aber nur soweit es ihr Streben nach dem ewigen Frieden nicht hindert,[3]) (die pax soll „geliebt" und zugleich „verachtet"

[1]) M. 75, 758 B. [2]) M. 77, 90 C/D. [3]) At admonendi sunt pacati, ne dum plus quam necesse est, pacem quam possident amant, ad perpetuam pervenire non appetant, M. 77, 90 C.

Digitized by Google

werden). Die unmäßige Hinneigung zur pax praesens trennt die pacati sofort von der pax sui auctoris, die der auctor ihnen gegeben hat

Auf den ewigen Frieden weisen noch folgende Stellen hin: Quid est enim pax transitoria nisi quoddam vestigium pacis aeternae[1]). Oder: Plena quippe tunc erit, cum mens nostra nec ignorantia caecatur, nec carnis suae impugnatione concutitur[2]). Ebenso: ... sed veram perfectamque pacem ibi solum modo inventuros, ubi eos iam nulla vana movebit cogitatio[3]).

Bis jetzt handelte es sich um den ewigen Frieden (pax plena, mansura, vera, perfecta) im Jenseits und um den vergänglichen Frieden hienieden (pax inchoata, transitoria, praesens, humana,) der Gotteskinder. Auf den vergänglichen Frieden hienieden der Teufelskinder bezieht sich folgende Stelle der Regula pastoralis[4]): Admonendi itaque sunt qui faciendae pacis studiis occupantur, ut pravorum mentibus prius amorem debeant internae pacis infundere, quatenus eis postmodum valeat exterior pax podesse, ut . . dum supernam provident, terrenam nullo modo ad usum suae deteriorationis inclinent. Cum vero perversi quique tales sunt, ut nocere bonis nequeant, etiamsi concupiscant, inter hos nimirum debet terrena pax construi et priusquam ab eis valeat superna cognosci. Es ist hier die Rede von einer interna pax, mit der die pravi vorher bekannt gemacht werden sollen, ehe ihnen die exterior pax nützen kann. Da natürlich interna pax identisch ist mit dem vergänglichen Gottesfrieden hienieden, muß mit exterior pax der äußere Scheinfrieden der pravi = der vergängliche Frieden hienieden der Teufelskinder gemeint sein, dann heißt es weiter: Die pravi sollen durch die Bekanntschaft mit der superna pax verhindert werden, einen schlechten Gebrauch von der terrena pax zu machen. Die terrena pax kann aber unter ihnen herrschen ohne die superna, wenn sie nicht die Macht haben, die erstere zu mißbrauchen. Somit ist mit superna pax gemeint der vergängliche Gottesfrieden hienieden (p. interna), mit pax terrena der vergängliche Frieden hienieden der Teufelskinder, der äußere Scheinfrieden (p. exterior). Dieser letztere wird in folgender Stelle[5]) auch kurz genannt

[1]) M. 77, 90 C. [2]) M. 75, 758. [3]) M. 79, 654. [4]) M. 77, 93 C. [5]) M. 77, 93 A/B.

Digitized by Google

unitas und pax: Nam sicut multum nocet si unitas desit bonis, ita valde est noxium si non desit malis. Si ergo perversorum nequitia in pace iungitur, profecto eorum malis actibus robur augetur . . . Qui ergo iniquos pace sociat, iniquitati vires administrat, quia bonos deterius deprimunt, quos et unanimiter persequuntur.

Gregor[1]) unterscheidet also ganz Augustin entsprechend:

1) den ewigen Frieden im Jenseits (pax plena, mansura, vera, perfecta, Conditoris[2]).
2) den vergänglichen Frieden hienieden (pax transitoria, terrena):
   a) der Gotteskinder, speziell p. interna oder superna.
   b) der Teufelskinder, speziell p. exterior.

Das Streben nach dem ewigen Frieden erfordert ein Erkalten der Liebe zu den weltlichen Dingen: Qui enim ad appetenda aeternitatis atria accenditur, dignum profecto est, ut ab hoc temporalitatis amore lassetur, ut tanto frigescat ab studio saeculi, quanto surgit ardentior in amorem Dei.[3]) Denn: studium (vitae aeternae) fugitiva solet mundi gloria praepedire[4]). Die gloria Dei oder aeterna, solida aber findet man, wenn man die Wege Gottes beschreitet[5]). Diejenigen, die nur von dem Streben nach der aeterna patria erfüllt sind, haben schon hier auf Erden das beseeligende Gefühl der tranquillitas, und dies sind die sancti viri, die sich ganz dem Gottesdienste weihen, in erster Linie die Mönche! Solam namque (nämlich die sancti viri) aeternam patriam appetunt, et quia nulla huius mundi diligunt, magna mentis tranquillitate perfruuntur[6]). . . . contempletur (vir sanctus), quod conversi quique quietem, quam percipere in aeternitate desiderant, hic iam per tranquillitatem mentis degustant[7]). Sie genießen also einen Vorgeschmack des ewigen Friedens, eine gesteigerte pax transitoria, das ist also fast noch eine vierte Stufe.

Ich habe schon früher (S. 10 f.) gesagt und gezeigt, daß der Begriff pax bei Augustin im Mittelpunkte steht. Gregor da-

[1]) Augustin hat die gleiche Scheidung: vgl. oben S. 10 ff., 17 ff. [2]) M. 77, 93 C: et quasi a vicino ad melius (perversi) transeant, ut ad illam quae a se longe est, pacem Conditoris ascendant. [3]) M. 75, 674 A; vgl. noch 75, 543 D: Quisquis aeternam patriam appetit, simplex procul dubio et rectus vivit. Dazu M. 75, 698 A. [4]) M. 77, 1104 C. [5]) vgl. M. 76, 15 A u. 29 A. [6]) M. 75, 668 C. [7]) M. 75, 673 C; cf. auch 674 C. Aug. D. c. D. XIX, 13.

Digitized by Google

gegen legt meiner Ansicht nach nicht so großen Nachdruck auf pax, er hebt mehr den zweiten wichtigen Begriff der iustitia hervor, mit ihren verwandten Begriffen der obedientia und humilitas.

Die Definition, die wir oben für die iustitia bei Augustin fanden: „Unterordnung unter Gottes Willen und Gebot sowohl im Verhältnis zu Gott wie zu den Menschen, im Widerstreben gegen alles Sündige“ (s. oben S. 13), trifft auch ganz für Gregor zu. Doch eine Vertiefung des Begriffes ist wahrzunehmen. Und zwar betont Gregor die strikteste und demütigste Unterordnung Gott gegenüber, alles widerspruchslos hinzunehmen, was von ihm kommt[1]), um der iustitia Dei willen freudig alle Leiden auf sich zu nehmen: Cum enim in hac vita ea quae nolumus, patimur, necesse est ut ad eum qui iniustum velle nil potest, studia nostrae voluntatis inclinemus. Magna quippe est consolatio in eo quod displicet, quod illo ordinante erga nos agitur, cui nonnisi iustum placet. Si igitur iusta placere Domino scimus, pati autem nulla, nisi quae Domino placuerint, possumus; iusta sunt cuncta quae patimur, et valde iniustum, si de iusta passione murmuramus[2]). Dann heißt es auch: Der iustus darf nicht murren, etiamsi eiusdem iustitiae causas ignorat[3]), also wenn er auch seiner Meinung nach unverdient leidet, hat er sich dem Willen Gottes demütig unterzuordnen.

Dementsprechend nennt Gregor in der Regula pastoralis die Seele des Gerechten einen Opferaltar Gottes: Quid vero accipimus altare Dei, nisi animam iusti, quae quot bona egerit, tot super se ante eius oculos sacrificia imponit[4]). Er sagt aber auch: iustus non est qui iustitiam in dolore deserit[5]), d. i. wer im Leiden Gott den Gehorsam kündigt.

Diese Art der iustitia hat Hiob im höchsten Grade besessen. Es ist ein zeitweiliger Zustand willentlicher, freiwilliger Unter-

---

[1]) Bei Augustin D. c. D. nicht so scharf ausgesprochen. [2]) M. 75, 571 B. Im Sinne von A. T. Job 21: Dominus dedit, Dominus abstulit, sicut Domino placuit, ita factum est. [3]) M. 76, 270 D. [4]) M. 77, 60 B. [5]) M. 75, 1058 B. Cf. Augustin M. 37, 1522: et in laboribus et doloribus debet delectare iustitia, nec ita est tempore diligenda tranquillo, ut turbulento tempore deseratur, sed amplectanda est in omni tempore.

Digitized by Google

ordnung in hingebender Liebe unter Gottes Willen. Im Zustande dauernder und freiwilliger Unterordnung befindet sich der Mensch, wenn er durch Befolgung der Gebote Gottes sich frei von Sünde hält. Wenn aber dieser Zustand der iustitia infolge der Schwachheit des menschlichen Willens durch die Sünde verloren geht, kann er durch Bekenntnis der Sünde wieder hergestellt werden[1]). Sed sciendum est quod plerumque a membris infirmantibus iustitia ad tempus amittitur; sed cum per cognitionem culpae postmodum ad poenitentiam redeunt, sese ad eamdem iustitiam quam perdiderant fortius quam credebatur astringunt[2]). An anderer Stelle sagt Gregor: Der Anfang der iustitia ist, sich als Sünder zu erkennen: Qui vero peccatorem se intelligit, iam ex parte aliqua iustus esse inchoavit[3]). Der Sünder kommt so zurück ad statum iustitiae[4]).

In der Skizze des Vorgesetzten sagt Gregor nichts über iustitia in dem oben gekennzeichneten Sinne, aber im Anklang an die alte klassische Definition, die auch Augustin akzeptiert (D. e. D. XIX, 21, oben S. 13) heißt es dort: ne iura debitae potestatis immoderatius (is qui praeest) exigat, daß er die ihm zustehenden Rechte nicht überschreite, oder wie Gregor einmal in seinen Briefen sagt: Summum in regibus bonum est iustitiam colere ac sua cuique iura servare[5]).

Die Aufopferung des eigenen Willens hat die iustitia gemein mit der obedientia, die als Ausdruck der Unterwerfung mit ersterer aufs engste verwandt ist: per obedientiam vero voluntas propria mactatur[6]). Entsprechend der iustitia betont Gregor im Geiste der augustinischen Lehren also auch besonders den Begriff der obedientia[7]).

Die iustitia ist „radix virtutum“[8]) gloria uniuscuiusque[9]). Die obedientia ist sola virtus, quae virtutes caeteras menti inserit, insertas custodit. Unde et primus homo praeceptum quod servaret accepit, cui se si vellet obediens subdere, sed aeternam beatitudinem sine labore perveniret[10]). . . . sola est (sc. ob.),

---

[1]) Vgl. Augustinus: In epistulam Johannis ad Parthos (M. 35, 2006) und D. c. D. XIX, 27, s. oben S. 13. [2]) M. 75, 1062 A vgl. M. 75, 592 D. [3]) M. 76, 294 A. [4]) M. 77, 37 D. [5]) M. 77, 1047 A. [6]) M. 76, 765 B. vgl. 969 D. [7]) Bei Augustin D. c. D., weil schon in iustitia enthalten, weniger hervorgehoben. [8]) M. 76, 123 A. [9]) M. 76, 1061 C. [10]) M. 76, 765 B.

Digitized by Google

quae fidei meritum possidet[1]). Sie ist bis zum Tode zu erhalten[2]) und soll bewahrt werden non servili metu, sed charitatis affectu, non terrore poenae, sed amore iustitiae[3]). Gregor macht darauf aufmerksam, daß iniuste quod iustum est exsequitur, qui ad defensionem iustitiae non virtutis aemulatione, sed amore praemii temporalis excitatur[4]). Ebenso heißt es, daß die obedientia unvollkommen, von keinem Verdienst ist, wenn sie nur ehrgeizigen Bestrebungen dient[5]).

Gregor unterscheidet, wie bei der pax hienieden, eine wahre und eine falsche (nicht christliche) iustitia und obedientia[6]). Verdienstlich ist natürlich nur die vera iustitia. Sie zeigt sich gegenüber dem Nächsten: iustitia vera compassionem habet, iustitia vera compatitur, falsa dedignatur et despicit[7]). Vor allem aber ist die iustitia nur dann vera, wenn ihr nicht Überhebung und Stolz zu Grunde liegt: Nec iustitia vera est quae fiduciam suam non in conditore omnium, sed in se . . ponit[8]). Noch deutlicher ist folgende Stelle: Sed quantalibet sit iustitia operis, apud internum iudicem nulla est, si hanc elevat tumor mentis[9]). Damit ist auch gesagt, daß iustitia verknüpft sein muß mit der Demut, der humilitas.

Ich bemerke, daß Gregor es für notwendig erachtet, der Obrigkeit die Pflege der humilitas besonders zu empfehlen[10]), was er bisher hinsichtlich pax und iustitia nicht getan hat. Meiner Ansicht nach hebt er überhaupt nur die Züge besonders hervor, die die Obrigkeit als solche dem Untergebenen gegenüber kennzeichnen, also die unterschiedlichen Merkmale; dagegen betont er nicht die Züge, die jeder Untergebene mit seinem Herrn als Christ gemein haben kann und soll: die Gottesliebe, den Frieden der Seele, den Zustand der Gerechtigkeit und den Gehorsam Gott gegenüber. Die humilitas ist aber eine Tugend, auf die der Vorgesetzte besonders zu achten hat, ganz anders als der Untergebene, weil sie ihm viel eher verloren gehen kann als diesem.

---

[1]) M. 76, 765 C. cf. 76, 766 A. [2]) M. 76, 766 A. [3]) M. 76, 768 A. vgl. 969 C. cf. S. 27. [4]) M. 75, 879 C. [5]) M. 76, 766 C/D. [6]) Sed quia nulla esse innocentia, nulla esse vera obedientia in multiplicibus haereticorum divisionibus potest, . . . [7]) M. 76, 1245; ibidem: iustitiam falsam habentes alios despiciunt; vgl. auch 76, 119 D. [8]) M. 76, 212 C. [9]) M. 75, 1134 B. [10]) M. 76, 203 B.: Potentibus viris magna est virtus humilitatis.

Digitized by Google

So sagt denn Gregor, daß die humilitas auf der Höhe der Würde gefährdet ist[1]). Ja er erklärt es geradezu für ein Wunder, wenn in einem „Erhöhten", einem „sublimis", humilitas lebt: Mirum vero valde est, cum in cordibus sublimium regnat humilitas morum. Unde pensandum est quia potentes quique cum humiliter sapiunt, culmen extraneae et quasi longe positae virtutis attingunt . .[2]). Er nennt die humilitas ein sacrificium, quod potentes invenire vix possunt[2]), sie ist die höchste Kunst des Lebens: Subtilissima namque ars vivendi est culmen tenere, gloriam premere; esse quidem in potentia, sed potentem se esse nescire[2]). Potestas enim quanto exterius eminet, tanto premi interius debet, ne cogitationem vincat, ne in delectatione sui animum rapiat. Er weist dabei auf David hin, qui elationem potentiae semetipsum premendo vincebat, dicens: Domine, non est exaltatum cor meum (Ps. 130, 1.)[3]) Es ergibt sich hieraus zweifellos die besondere Wichtigkeit[4]) der humilitas für den vir potens nach Gregors Auffassung. Deshalb finden wir auch in der Skizze die Mahnung: ac vigilanter inspiciat, ne in eo quod praelatus est intumescat: Der Umstand, praelatus zu sein, darf den qui praeest nicht bewegen, sich zu überheben. Er hat auch keinen Grund dazu; denn die Menschen sind von Natur aus gleich erschaffen, die Unterordnung, also auch ihre Erhöhung, hat erst die Sünde in die Welt gebracht. Gregor hat sich diese Gedanken Augustins[5]) besonders zu eigen gemacht und gibt sie z. T. fast wörtlich wieder in den Moralia und der Regula pastoralis: Omnes namque homines natura aequales sumus; sed accessit dispensatorio ordine, ut quibusdam praelati videamur. . . . Manu ergo humillimae considerationis deprimendus est tumor elationis. Si enim apud semetipsam mens descendit de vertice culminis, citius planitiem invenit naturalis aequalitatis. Omnes homines natura aequales genuit, sed variante meritorum ordine, alios aliis dispensatio occulta postponit. Ipsa autem diversitas, quae accessit ex vitio, recte est divinis iudiciis ordinata, ut quia omnis homo iter vitae aeque non graditur, alter ab altero regatur. Sancti autem viri cum praesunt, non in se potestatem ordinis, sed aequalitatem conditionis attendunt, . . Sciunt enim quod antiqui patres nostri, non tam

[1]) M. 77, 35 B. [2]) M. 76, 377 D. [3]) M. 76, 377 B. u. 741 D. auch 77. 53 A. [4]) Vgl. noch M. 76, 208 A. [5]) Vgl. oben Seite 14 f.

Digitized by Google

reges hominum quam pastores pecorum fuisse memorantur. Homo quippe animalibus irrationalibus, non autem caeteris hominibus natura praelatus est.[1])

Der Vorgesetzte soll in seinem Untergebenen vermöge der humilitas seinen ihm gleichgestellten Bruder sehen und nur dessen Fehlern gegenüber den strafenden Herrn herauskehren: Summus itaque locus bene regitur, cum is qui praeest vitiis potius quam fratribus dominatur. Cunctos quippe natura aequales genuit; ut autem alii ad regendum aliis committantur, non eos natura, sed culpa postponit. Vitiis ergo se debent rectores erigere, quorum et causa praeferuntur; et cum delinquentes corrigunt, sollicite attendant, ut per disciplinam culpas quidem iure potestatis feriant, sed per humilitatis custodiam aequales se ipsis fratribus qui corriguntur agnoscant.[2]) Gregor bringt als Beispiel für ein solches Verhalten im Zusammenhange der beiden letztgenannten Stellen den Apostelfürsten Petrus, der den vor ihm niederknieenden Cornelius mit den Worten aufhob: Surge, ne feceris, et ego ipse homo sum.

Beachtenswert ist ferner folgende Äußerung: Et sunt nonnulli, qui ex sola humilitate refugiunt, ne eis quibus se impares aestimant praeferantur. Quorum profecto humilitas . . . tunc ante Dei oculos vera est, cum ad respuendum hoc, quod utiliter subire praecipitur, pertinax non est[3]): Die vera humilitas erfüllt demnach den, der seine durch Demut hervorgerufene Abneigung gegen jede herrschende Stellung überwindet, falls Gott es wünscht, und demutsvoll den Auftrag, Leiter des Volkes zu sein, übernimmt[4]).

Die enge Verwandtschaft der humilitas mit der iustitia[5]) geht daraus hervor, daß Erkenntnis und Bekenntnis der iniquitas ein

---

[1]) M. 76, 203 B/C u. 77, 34 C. cf. alles D. c. D. XIX, 15. [2]) M. 76, 376 C/D u. 77, 36 C. cf. auch M. 76, 377 B: Servata autem auctoritate regiminis, ad cor nostrum sine cessatione redeamus, et consideremus assidue quod sumus aequaliter cum caeteris conditi, non quod temporaliter caeteris praelati. Vgl. noch M. 76, 317 B/C u. 77, 34 B. cf. August. D. c. D. XIX, 15. [3]) M. 77, 19 D. [4]) Im Anschluß daran kann man an Gregors Verhalten denken, der die Annahme der Papstwahl verweigerte und erst dem einmütigen Wunsche von Kaiser, Klerus und Volk als Gottes Willen sich demütig fügte, und die allgemein im Mittelalter herrschende Sitte, daß der Gewählte sich zuerst weigert, erst auf Zureden nachgibt. [5]) Cf. oben S. 28 f.

Digitized by Google

Zeugnis von vera humilitas ist[1]), ebenso aus der Verbindung[2]) der vera humilitas mit misericordia und compassio fraternae miseriae[3]). Wie die iustitia[4]) soll auch die humilitas in Zeiten des Leidens und der Trübsal nicht verloren gehen[5]).

Der humilitas werden beigelegt die Prädikate magistra omnium materque virtutum[6]), evidentissimum signum electorum[7]), locus bonorum[8]). Sie ist notwendig zur Erhaltung der wahren pax[9]), bildet einen Teil der charitas[10]), ja sogar charitati[11]) substernatur humilitas quasi fundamentum[12]).

Ich habe oben (S. 27 f.) von einer strengen Fassung der iustitia gesprochen als von einem Zustande der striktesten Unterordnung unter Gottes Willen. Ähnlich ist es bei der humilitas. Sie kann werden zu einem Zustande völliger Entsagung und Verachtung[13]) alles Irdischen. Gregor sagt einmal: Paupertatis namque nomine saepe humilitas designari solet[14]). Er redet gelegentlich dieser Auffassung der humilitas auch nur allgemein von iusti, sancti viri, humiles. So gibt es zwei Arten von iusti, solche, die während des Strebens nach dem Himmlischen noch am Irdischen hängen, und solche, die das culmen perfectionis durch völlige Entäußerung zu erreichen suchen: Sunt nonnulli iustorum[15]) qui sic coelestia appetunt, ut tamen a terrenorum spe minime frangantur. . . . Et sunt nonnulli iustorum[15]) qui, ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt; qui se rebus habitis

---

[1]) Cf. M. 76, 203 C: Haec sunt namque verae humilitatis testimonia, et iniquitatem suam quemque cognoscere, et cognitam voce confessionis aperire. [2]) Cf. oben S. 29. [3]) M. 76, 212 C u. 206 C. [4]) Cf. oben S. 27. [5]) M. 77, 574 B: Servorum Dei humilitas in afflictionis tempore debet apparere. [6]) M. 76, 265 B u. 747 A. [7]) M. 76, 756 A. [8]) M. 75, 621 C. [9]) M. 77, 1289 D. [10]) M. 77, 859 D; 75, 779 C. [11]) Die charitas selbst wird genannt mater omnium et custos virtutum M. 77,59 D; 92 D; 587 A; 705 B; 843 C. Perfectionis enim vinculum charitatis dicitur, quia omne bonum quod agitur nimirum per illam ne pereat ligatur, M. 76, 476 B. Charitas autem vera est amicum diligere in Deo, et inimicum diligere propter Deum M. 76, 1103 D. Quia autem duo sunt praecepta charitatis, Dei videlicet amor et proximi, per amorem Dei amor proximi gignitur, et per amorem proximi amor Dei nutritur M. 75, 780 C. Wirkung der Charitas: Ecce qualis est charitas, quae diversitates mentium accendit, concremat, conflat, et quasi in unam auri speciem reformat M. 76, 974 D. [12]) M. 77, 858 D. [13]) Vgl. M. 77, 180 D. [14]) M. 75, 1149 C. [15]) cf. S. 26.

Digitized by Google

nudant, gloria honoris exspoliant, . . . qui internis gaudiis dum mente appropiant, vitam in se funditus corporeae delectationis necant[1]). Von den „vollkommenen" iusti sagt Gregor an anderer Stelle[2]): Justi nec oblata bona hic pro magna suscipiunt, für sie sind also die irdischen Güter belanglos; sie fürchten und verabscheuen sie sogar, ne delectatione itineris a patriae perventione tardentur, ne gressum cordis in via peregrinationis figant. Die Welt ist also nicht ihre Heimat, sie sind hier nur Fremdlinge, und weil sie nicht in ihrem Eigentum sind, können sie sich nicht glücklich fühlen: Justi itaque hic se construere negligunt, ubi peregrinos se et hospites noverunt. Quia enim in propriis gaudere desiderant, esse in alieno felices recusant[3]). Ebenso heißt es von den sancti viri: Unde fit ut sancti viri magis in hoc mundo prospera quam adversa formident . . . cunctaque huius mundi prospera mens eorum eo aegre tolerat, quo supernae felicitatis est amore sauciata; tantoque magis in praesentis dulcedinis aspernatione erigitur quanto hanc conspicit, quia furtive sibi in aeternae gloriae despectu blanditur[4]). Die sich einer solchen humilitas befleißigen, werden schon in diesem Leben belohnt: erhabenen Geistes fühlen sie sich erhöht, ihr Denken ist schon auf etwas Höheres gerichtet: In sublimi quippe humiles ponuntur, quia cum se ex humilitate substernunt, altae mentis iudicio cuncta temporalia transeunt; cumque se indignos in omnibus aestimant, rectae cogitationis examine huius mundi gloriam transcendentes calcant[5]).

Den „Gipfel der Vollkommenheit" zu erreichen, ist natürlich nur möglich, wenn man Herr über sich selbst und seine Leidenschaften ist[6]), ein nicht unwichtiger Punkt für den praelatus, dessen Amt ist, über die Untergebenen zu wachen und bessernd durch sein Beispiel auf sie einzuwirken[7]). Darüber sagt die Skizze: Non autem debet hominum ducatum suscipere, qui nescit homines bene vivendo praeire; ne qui ad hoc eligitur, ut aliorum culpas corrigat, quod resecare debuit, ipse committat. Deshalb scheinen Gregor die sancti viri oder sancti praedicatores besonders berufen zu sein, den Platz eines rex einzunehmen:

[1]) M. 75, 829 A/B. [2]) M. 75, 857 D. [3]) M. 75, 858 A. Vgl. M. 75, 626 C u. 76, 130 A. [4]) M. 75, 680 A. [5]) M. 75, 742 B. [6]) Vgl. Augustin D. c. D. V, 24. [7]) Vgl. M. 77, 23 A.

Digitized by Google

Reges[1]) quippe sunt sancti praedicatores Ecclesiae, qui et commissos sibi recte disponere et sua bene regere corpora[2]) sciunt, qui, dum desideriorum in se motus temperant, super subiectis cogitationibus lege virtutis regnant[3]). Und: Principes etenim non immerito vocantur, qui magno consilii iudicio suis cogitationibus semper principantur, omnesque stultos motus potestate sapientiae comprimunt[4]). Welche „stultos motus" besonders zu unterdrücken sind, sagt Gregor im folgenden: Bene autem sancti viri[5]) Scripturae sacrae testimonio reges vocantur, quia, praelati cunctis motibus carnis, modo luxuriae appetitum frenant, modo aestum avaritiae temperant, modo gloriam elationis inclinant, modo suggestionem livoris obruunt, modo ignem furoris exstinguunt. Reges ergo sunt, quia tentationum suarum motibus non consentiendo succumbere, sed regendo praeesse noverunt[6]).

Unter diesen „motus carnis" ist besonders hervorzuheben die elatio, Überhebung, superbia. Wie wir schon bei Augustin sahen, ist sie das Hauptmerkmal des Teufelsherrschers, des rex iniustus, tyrannus. Auch bei Gregor ist die superbia omnium vitiorum radix[7]), und um so mehr, je höher er die humilitas schätzt. In den Moralia[8]) nennt er sie „regina vitiorum": Ipsa namque vitiorum regina superbia cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. An der Spitze der duces, die der „Königin" gehorchen, steht die inanis gloria, die übrigen sind invidia, ira, tristitia (= an der Rettung verzweifelnde Traurigkeit)[9]), avaritia, ventris ingluvies, luxuria. Diesen Führern folgt das Heer der anderen Laster[10]): Quos videlicet duces exercitus sequitur; es ist interessant zu sehen, daß in der Gefolgschaft der inanis gloria

---

[1]) Daß sie weltliche Regenten sein sollen, das meint Gregor hier nicht, die Sancti sind Reges nur im etymologischen eigentlichen Sinne des Wortes = Leiter. cf. S. 21. Aber der Regent muß auch ein wahrer „Rex" in dem Sinne sein, das sagt die folgd. Stelle vom princeps. [2]) Qui membrorum suorum motus bene regere sciunt, non immerito reges vocantur: M 75, 963 B, 688 B, 787 C/D. [3]) M. 75, 666 D. Vgl. auch 76, 381 A [4]) M. 75, 966 C. cf. S. 22. [5]) Vgl. auch M. 75, 668 C. [6]) M. 76, 381 B. [7]) M. 75, 1049 C; 76, 744 B, 317 B, 621 A, 641 B. [8]) M. 76, 620 D u. 621 A. [9]) Vgl. Augustin, oben Seite 19. [10]) Vgl. Paul Schulze, Die Entwickelung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor d. Gr. bis Petrus Lombardus, 1914.

Digitized by Google

sind: z. B. inobedientia, pertinacia, discordia, praesumptio, Eigenschaften, die der bösen Obrigkeit besonders anhaften.

Der superbia als der Wurzel aller Laster steht also am nächsten die inanis gloria. Augustin warnt den imperator felix ausdrücklich vor ihr (d. c. D. V, 24), als mächtige Triebfeder für Tun und Lassen eines Herrschers stellt er sie gegenüber der caritas felicitatis aeternae (vgl. oben S. 9 f.). Gregor sagt entsprechend einmal in einem Briefe[1]): Tunc enim regnum bene regitur, cum regnandi gloria animo non dominatur. Er nennt sie zusammen mit der superbia duo principalia vitia[2]) und gebraucht folgenden Vergleich: Quid per locustam quae saltibus evolat nisi inanis gloria exprimitur, quae se vanis praesumptionibus exaltat?[3])

Die inanis gloria als erste Führerin hat in ihrer Gefolgschaft zunächst die inobedientia, somit also der „Königin superbia" eng verwandt. Inobedientia[4]) bedeutet bei Gregor nicht viel weniger als superbia. Der ursprüngliche augustinische Begriff[5]) ist bei ihm, dem der Gehorsam gegen Gott, die iustitia, obedientia über alles geht, noch schärfer gefaßt: Gott wird verschmäht als Herr, als solcher in falschem Gehorsam der Satan anerkannt und erhöht, weshalb Gregor die inobedientia dem Götzendienst gleichsetzt, sie sei nach dem Ausspruch Samuels (I Reg. 15, 22 f.): quasi scelus idololatriae[6]). Die inobedientia steht nahe der in der Aufzählung folgenden pertinacia als hartnäckiger Widerstand im Ungehorsam. Sie kann dann werden zur obduratio[7]) „Verhärtung im Bösen". Quo enim longe nos conditor deserit, eo mens nostra insensibilius obdurescit[8]), dann auch genannt caecacitas und nox cordis[9]).

[1]) M. 77, 1055 A. [2]) M. 75, 1073 A. [3]) M. 76, 714 D. Vgl. 77, 116 B/C. Statt inanis gl. heißt es oft vana gl. M. 76, 217 C, 1136 A oder gl. humana M. 75, 733 C, gl. temporalis, carnalis 76, 15 C/D, gl. mundi 75, 682 A. Vgl. auch propriam laudem quaerere M. 76, 236 C. 254 B, 257 C; suam gloriam quaerere 76, 253 C. Augustin hat terrena, gl. sua, amor sui. [4]) Vgl. G. Herzfeld, Papst Gregors VII. Begriff der bösen Obrigkeit im Sinne der Anschauungen Augustins u. Papst Gregors des Großen. Diss. Greifswald, 1914, S. 59 f. [5]) Vgl. D. c. D. XII, 21: superbe atque inobedienter. XIII, 15: Adams inobedientia — Gottes iustitia. XIV, 13: superbia — obedientia. XIV, 15: obedientia, inobedientia, iustitia, servitus diaboli, iniquitas. XIX, 16: inobedientia, pax. [6]) M. 76, 765. [7]) S. die oben angeführte Dissertation von G. Herzfeld. [8]) M. 75, 900 A. [9]) M. 76, 339 B—D.

Digitized by Google

Ebenso wie Augustin (S. 19 oben) kennzeichnet Gregor die discordia als Folge der superbia unter den Bösen[1]). Diese bringt die dilectio, charitas, die virtutum omnium mater, zum Erlöschen[2]) und vernichtet damit die pax, denn: sine charitate nulla pax, wie Augustin d. c. D. XIX, 19 sagt. Schließlich kennt Gregor noch zwei typische Arten von Verfehlungen, die bei Augustin schwer nachzuweisen sind, die neglegentia[3]) und praesumptio[4]), das Sündigen aus Nachlässigkeit und, was schlimmer ist, mit Bewußtsein[5]).

Alle diese genannten Untugenden kommen mittelbar oder unmittelbar von der Überhebung her. Gregor warnt oft und eindringlichst vor superbia und elatio[6]); denn . . . vicina esse superbia potentibus solet, et pene semper rebus affluentibus elatio sociatur[7]). Daher enthält auch die Skizze des Praelatus die Mahnung: ac vigilanter inspiciat ne . . . intumescat. Die superbia wird mit einem Tyrannen verglichen: Quasi enim tyrannus quidem obsessam civitatem intercipit, cum mentem superbia irrumpit[8]). Weltliche Macht, an und für sich nichts Böses[9]), steht groß da und ist verdienstlich, wenn sie ihre Aufgabe gut, nach Gottes Geboten erfüllt; jedoch durch ihr Hinausragen über die übrigen Menschen trägt sie in sich selbst die Versuchung, dem Gedanken der Überhebung nachzugeben: Magna est etiam potentia temporalis, quae habet apud Deum meritum suum de bona administratione regiminis; nonnumquam tamen eo ipso quo praeminet caeteris, elatione cogitationis intumescit[10]). Als Beispiel wird Saul angeführt: Saul post humilitatis meritum in tumorem superbiae culmine potestatis excrevit: per humilitatem quippe praelatus est, per superbiam reprobatus[11]).

Die superbia haftet als hauptsächlichstes Merkmal allen Gott widerstrebenden Weltkindern an, fällt aber an ihrem Oberhaupte[12])

---

[1]) M. 75, 623 C u. 76, 77 D. [2]) Vgl. M. 77, 92 C/D. [3]) M. 75, 734 A; 76, 15 B, 340 A; 77, 67 C u. 974 B, 75, 608 B. [4]) M. 75, 720 A, 778 A, 779 D, 661 B. [5]) S. G. Herzfeld, a. a. O. S. 63 f. [6]) Vgl. M. 76, 875 B, [7]) M. 76, 377 C. [8]) M. 76, 744 D. [9]) Vgl. M. 76, 378 A: Tumoris namque elatio, non ordo potestatis in crimine est. Potentiam Deus tribuit, elationem vero potentiae malitia nostrae mentis invenit. [10]) M. 76, 374 D. [11]) M. 77, 35 C. u. 76, 375 B. S. Saul reprobatus D. c. D. XVI, 43. [12]) Gregor nennt die böse Obrigkeit: rex iniquus (für Saul) M. 75, 925 A. rex superbus M. 75, 796 C, 916 B. potens iniquus M. 75, 1010 A. Tyrannus 76, 320 B, 197 C, 361 A u. öft., princeps terrenus M. 76, 576. Über Augustin oben S. 17 f.

Digitized by Google

am meisten auf: evidentissimum reproborum signum superbia est[1]), . . . malorum locus superbia . . est[2]). Und: Die, qui praesunt, wollen aus superbia über die Gleichgestellten (aequales) herrschen[3]). An anderer Stelle der Moralia heißt es: Unde autem haec vitiorum radix (= superbia) pullulat in corde regentium, nisi ex imitatione illius qui dixit: Ascendam . . . . (Jes. 14, 14.)[4]): Die weltlichen Regenten suchen also in ihrer Herrschsucht die superbia des Teufels nachzuahmen. Gregor vergleicht in schmeichelhafter Weise diese Machthaber, die „das leichte Joch der Kirche (des Gottesstaates auf Erden) zurückwiesen", mit einem steifnackigen, ungebändigten Rhinozeros: Quia . . . omnipotens Deus praevidit, quod in primordiis nascentis Ecclesiae potentes huius saeculi leve eius iugum suscipere crassa cordis cervice recusarent, dicit: Numquid volet rhinoceros servire tibi? Rhinoceros enim indomitae omnino naturae est, ita ut si quando captus fuerit, teneri nullatenus possit[5]). Gleich einige Seiten weiter aber sagt er, daß der Gottesstaat auf Erden bisweilen die Hilfe des Führers des Weltstaates, des princeps terrenus, sucht. Gregor stellt diese Hilfeleistung wieder unter dem Bilde des Rhinozerosses dar, das mit seiner Kraft die der Kirche in ihrer Demut aufliegenden Schollen[6]) zermalmt: . . . nonnumquam sancta Ecclesia . . ., rhinocerotis huius, id est terreni principis opitulationem quaerit, ut ipse superiacentes glebas conterat, quas Ecclesiarum humilitas quasi planities vallium portat[7]). Man sieht also daraus, daß der Gottesstaat sich der Unterstützung des Weltstaates wohl bedienen darf. Daß auch unter den Anhängern[8]) des princeps terrenus, den reprobi, iniqui, mali, die superbia und discordia heimisch ist, ist schon gesagt worden. Nach und nach werden sie in und durch superbia völlig verblendet[9]), rennen blind in ihr eigenes Verderben[10]). Ihr ganzes Sinnen und Trachten ist auf die res

[1]) M. 76, 756 A B. [2]) M. 75, 621 C. [3]) M. 76, 317 B, 203 B, 375 A. Vgl. D. c. D. V, 24 u. XIX, 15. [4]) M. 76, 317 B. Vgl. auch M. 76, 32 A; 315 A B, 440 B. [5]) M. 76, 571 C, 572 u. a. [6]) Er meint damit wohl irdische Lasten und Hemmnisse. [7]) M. 76, 576 A u. C. [8]) Die bösen Anhänger erwähnt Gregor M. 75, 663 A, 668 A, 700 B. Für den potens iniquus besonders: quisquis potenti et iniquo adhaeret, ipse quoque de eius potentia tumet . . . patroni perversi iniquitatem sequens M. 75, 1010 C. [9]) Vgl. M. 75, 748 A C, 644 A, 681 B, 1153 A, 1112 B: excaecante superbia, 861 A: superbiam confusio sequitur. [10]) Vgl. M. 75, 719 D, 854 D, 881 B.

Digitized by Google

terrenae gerichtet, für die res coelestes haben sie nichts übrig. Gregor sagt von ihnen, den dilectores huius saeculi, daß sie in terrenis rebus fortes sunt, in coelestibus debiles. Nam pro temporali gloria usque ad mortem desudare appetunt, et pro spe perpetua ne parum quidem in labore subsistunt. Pro terrenis lucris quaslibet iniurias tolerant, et pro coelesti mercede vel tenuissimi verbi ferre contumelias recusant[1]). Als Ratgeber[2]) ihres Herrn können sie natürlich nur weltliche, vergängliche Güter für erstrebenswert halten: Quid namque est iniquorum consilium nisi terrenam gloriam quaerere, aeternam neglegere, salutem temporalem cum damno interiori appetere, et dolores transitorios ad aeternos gemitus commutare?[3])

Die Bösen, die membra diaboli[4]) stellen heimlich, auf Antrieb des Teufels[5]), den Gotteskindern nach[6]). Weil sie ihnen den Gottesfrieden neiden, verfolgen sie diese mit ihrem Haß[7]), invidia, odium, ebenfalls ein Erzeugnis[8]) der superbia. Wie äußert sich nun Gregor über den Frieden der Weltkinder? Er nimmt zunächst den Standpunkt ein, daß der Scheinfrieden im Besitze der mali ein großer Schaden ist, und begründet dies damit, daß die boni unter der durch pax geeinten und gekräftigten iniquitas der mali noch mehr zu leiden haben würden[9]). Gregor bleibt allerdings wie Augustin auf diesem Standpunkte nicht stehen: Der äußere Friede kann den pravi gegönnt werden und wird dann auch nützlich für sie sein, wenn sie vorher mit dem Gottesfrieden vertraut gemacht wurden. Jener ohne diesen verleitet sie nur zur iniquitas gegen die boni, wie vorhin gesagt.

---

[1]) M. 76, 129 C. [2]) Der Begriff der bösen Ratgeber, bei Augustin kaum betont, ist bei Gregor ausgebildet und sehr oft erwähnt z. B. M. 75, 522 B/C, 525 B, 605 B, 618 C, 757 B, 822 A, 898 B, 1018 C u. a. Vgl. G. Herzfeld S. 55 f. [3]) M. 75, 1103 C [4]) Quid aliud omnes iniqui quam membra sunt diaboli? M. 75, 1023 A; 76, 722 A. Vgl. M. 75, 647 B, 1034 A, 1052 C; 76, 485 C, 571 A. [5]) Des Teufels Rat bei Gregor: M. 75, 22 B, 605 B, 1130 C; 76, 428 A. Ebenso die Überredung vom Teufel: M. 75, 676 C, 1088 B, 1020 B; 76, 428 A, 716 B. [6]) Ipse (diabolus) . . . per eos agit, gegen die Kirche occultas tentationes per singulos movit M. 75, 1023. [7]) . . . dubium non est . . . bonos pravorum odia sustinere M. 77, 852 C. [8]) superbia odium generat M. 75, 779 C. Ähnlich 75, 837 B; 76, 233 A. Bei Augustin D. c. D. XV, 7: odium des iniustior Cain gegen den iustus Abel. [9]) M. 77, 93 A, B. Vgl. den Text S. 25 oben.

Digitized by Google

Gregor macht aber noch folgendes Zugeständnis: Den perversi kann der äußere Frieden gebracht werden, ohne daß sie vorher den Gottesfrieden erkannt haben, wenn sie nicht die Macht haben, den Guten zu schaden[1]). Der Zustand der „Friedlosigkeit" der Bösen (discordia, confusio) ist aber meist eine Folge der Herrschaft der bösen Obrigkeit[2]), die den Auftrag von Gott erhalten hatte, die subditos ad viam pietatis ducere und deren oculis humilitatis exempla monstrare[3]). Der princeps terrenus dagegen gehört zu denen, die cum dominando praesunt, exemplo suae superbiae subditos ad impietatem trahunt. Daher in der Skizze die Mahnung: ne . . . impietatis dux per officium pietatis existat. . . . Dux enim est impius quia tramite veritatis exorbitat; et dum ipse in praeceps ruit, ad abrupta sequentes invitat. Dux est impius qui per tumoris exempla[4]) viam ostendit erroris[5]). Mehrfach weist Gregor darauf hin, den Untergebenen ein gutes Beispiel zu geben; so in der Skizze: ut is qui praeest quae exempla subditis praebeat solerter attendat, oder ähnlich: ne hi qui praesunt exempla mali operis subiectis praebeant[6]). Auf die Frage, wer am geeignetsten dazu ist, gibt er folgende Antwort: Ille igitur, ille modis omnibus debet ad exemplum vivendi pertrahi, qui cunctis carnis passionibus moriens iam spiritualiter vivit, qui prospera mundi postponit, qui nulla adversa pertimescit, qui sola interna desiderat . . . Qui nulla illicita perpetrat, sed perpetrata ab aliis ut propria deplorat. Qui ex affectu cordis alienae infirmitati compatitur, sicque in bonis proximi sicut in suis provectibus laetatur[7]). Mit letzterem ist die hauptsächlichste Pflicht gekennzeichnet, den Nächsten in seiner Schwachheit zu stützen, sich über seine Fortschritte im Guten zu freuen, es ist die Überwachung des Seelenzustandes, das regimen animarum, von Gregor ars artium genannt.[8]) In

[1] M. 77, 93 B/C. Vgl. d. Text S. 25. Vgl. Augustinus D. c. D. XIX, 26, 27, 14, 17. [2]) Darüber ist bei Gregor wenig zu finden. Doch s. M. 77, 92 C. In einem Briefe sagt er allgemein: . . . saepe ex culpa praesidentium deterior fit vita subiectorum M. 77, 862 A. Vgl. noch M. 76, 577 B/C. [3]) M. 76, 318 A. [4]) Vgl. allgemein zum exemplum der Bösen M. 75, 568 C, 618 C, 963 D, 1021 C, 1110 C, 1159 A; 76, 1146 C. [5]) M. 76, 318 A. [6]) M. 76, 248 D. Vgl. noch über das bonum exemplum M. 75, 908 C/D; 76, 221 B, 294 D, 298 C; 77, 120 B, 22 C. [7]) M. 77, 23 A. [8]) M 77, 14 A. Vgl. in der Skizze: a perversitate subditos restringere.

Digitized by Google

einem Briefe sagt er ähnlich, daß die potestas über die Menschen verliehen ist, ut qui bona appetunt adiuventur, ut coelorum via largius pateat[1]).

Wie hat sich sonst der Vorgesetzte zu seinen Untergebenen zu stellen? Die allgemeinen Richtlinien dafür gibt folgende Bemerkung in einem Briefe: . . . tales erga subiectos nostros debemus exsistere quales nobis, si subiecti fuissemus, nostros volueramus esse praepositos . . .[2]). Je nach ihrer guten oder schlechten Aufführung soll auch die Behandlung der subditi verschieden sein: Sit rector bene agentibus per humilitatem socius, cum pravorum culpa exigit[3]), potestatem protinus sui prioratus agnoscat, quatenus et honore suppresso aequalem se subditis bene viventibus deputet, et erga perversos iura rectitudinis exercere non formidet[4]). Dabei empfiehlt er den Mittelweg zwischen Milde und Strenge, um nicht Lässigkeit oder Erbitterung unter den subditi hervorzurufen: Miscenda est ergo lenitas cum severitate, faciendumque quoddam ex utraque temperamentum, ut neque multa asperitate exulcerentur subditi, neque nimia benignitate solvantur[5]). Der Papst hält es für notwendig, daß die Untertanen ihrem rector gegenüber eine gewisse Furcht empfinden zu ihrem eigenen Nutzen: . . . necesse est, ut rectores a subditis timeantur. . . . Nequaquam praepositi ex hoc quaesito timore superbiunt, in quo non suam gloriam, sed subditorum iustitiam quaerunt[6]). Freilich sollen die qui praesunt nicht „ungeordnete Furcht" verlangen, die zur Überhebung, Verachtung und Unterdrückung der subditi führt: Saepe novimus quod plerique qui praesunt inordinatum sibi metum a subditis exigunt, et non tam propter Dominum quam pro Domino venerari volunt. Intus enim se tumore cordis extollunt, cunctosque subditos in sui comparatione despiciunt, nec condescendo consulunt, sed dominando premunt, quia videlicet alta cogitatione se erigunt, et aequales se illis quibus eos praeesse contingit non

---

[1]) M. 77, 663 B. [2]) M. 77, 1280 A. [3]) Vgl. in der Skizze: ut subditorum animadvertentes culpas corrigant, nec tamen per vim eiusdem animadversionis intumescant . . . [4]) M. 77, 34 B. [5]) M. 76, 143 D u. 77, 38 B. Vgl. in der Skizze: ut quaedam leniter correpta tolerent, nec tamen disciplinae vincula eadem lenitate dissolvant, ut quaedam tolerando dissimulent, nec tamen ea crescere dissimulando permittant. Vgl. M. 77, 36 D. [6]) M. 77, 34 D u. 35 A.

Digitized by Google

agnoscunt[1]). Singularitate enim gaudent culminis, et non aequalitate conditionis[2]).

Es schuldet also der rector den Untergebenen große Sorgfalt[3]). Er hat aber auch Gegenleistungen von ihnen zu fordern[4]), denn das Verhältnis beruht auf Gegenseitigkeit: Omnes namque qui sub dispensatione conditoris vicario nobis ministerio iungimur sub uno ac vero Domino, quid nobis aliud nisi invicem servi sumus?[5]).

Bei alledem hat sich aber der rector davor zu hüten, aus Eigenliebe den Menschen zu gefallen: Inter haec quoque necesse est, ut rector solerter invigilet, ne hunc cupido placendi hominibus pulset . . . Ex amore etenim suo mens rectoris in mollitiem vertitur[6]). Jedoch in einem Falle will Gregor die eben erwähnte cupido den rectores gestatten, ut suae aestimationis dulcedine proximos in affectum veritatis trahant, indem ihre Wertschätzung gleichsam den Weg bildet, auf dem die Herzen der Mitmenschen zur Gottesliebe geführt werden[7]).

Das Kapitel „praelatus und Untergebene" möchte ich mit folgendem Zitat beenden: Deum quippe imitari desiderat, qui fastigium potentiae alienis intentus utilitatibus, et non suis laudibus elatus administrat, qui praelatus caeteris prodesse appetit, non praeesse[8]).

Wie Augustin, so steht auch Gregor auf dem Standpunkte, daß die Untertanen um so freier[9]) sein werden, je mehr die Vorgesetzten nach Gottes Willen und Gebot regieren: Summus itaque locus bene regitur, cum is qui praeest, vitiis potius quam fratribus dominatur. . . . Tanto ergo apud Dominum obligatiores sumus, quanto apud homines inulte peccamus. Disciplina autem nostra subditos divino iudicio tanto liberiores reddit,

---

[1]) M. 76, 317 B. [2]) M. 76, 317 C. [3]) Vgl. M. 77, 800 u. 840: bonitas praepositorum salus est utique subditorum. [4]) Diese Leistungen der subditi haben nicht nur in Äußerlichkeiten zu bestehen. Gregor geht in seinen Forderungen sehr weit, indem er sagt: admonendi sunt subditi, ne praepositorum suorum vitam temere iudicent M. 77, 55 C. [5]) Vgl. D. c. D. XIX, 14, wo Augustin das Herrschen geradezu als dienen bezeichnet. [6]) M. 77, 42 C. [7]) M. 77, 43 C. [8]) M. 76, 378 A. Praeesse, prodesse noch: M. 75, 689 A; 76, 203 C; 77, 34 C, Augustinisch! [9]) Über den Begriff der libertas auch bei Gregor I. siehe ausführlich die Seite 16 angeführte Dissertation von Joh. Lange.

Digitized by Google

quanto hic eorum culpas sine vindicta non deserit. Servanda itaque est in corde humilitas, et in opere disciplina[1]). Ferner heißt es in einem Briefe: Reformetur iam singulis sub iugo imperii pii libertas sua. Hoc namque inter reges gentium et rei publicae imperatores distat, quod reges gentium domini servorum sunt, imperatores vero reipublicae domini liberorum[2]).

Schon früher habe ich angedeutet, daß die grundlegenden Züge des Praelatus, demütigste Unterordnung und Selbstbeherrschung gegenüber Gott und den Menschen, bei Gregor selbst zu finden sind. Sie tragen in ihrer strengen Auffassung einen geistlich-mönchischen Charakter und geben dem Gesamtbilde des Praelatus eine dementsprechende Färbung. Dazu passen die verschiedenen oben aufgezählten typischen Benennungen, die einen geistlich-biblischen Klang haben. Ich glaube, daß Gregor bei seinem Idealbilde christlicher Obrigkeit sich weniger einen mächtigen, weltlichen Fürsten vorstellte, als vielmehr einen die irdische Macht verachtenden, selbstlosen, geistlichen Fürsten, einen servus Dei, der auch weltliche Aufgaben zu lösen hat[3]). Man könnte noch weiter gehen und in dem Entwurf Gregors sein eigenes idealisiertes Abbild sehen; denn er war ja schließlich selbst mit allen Eigenschaften einer vorbildlichen christlichen Obrigkeit ausgestattet, wie seine vielseitige Tätigkeit zeigt. Ihn zeichneten bei all' seiner politischen und hierarchischen Wirksamkeit doch innerlich tiefste Demut, Friedfertigkeit und selbstlose Gerechtigkeit aus, „die Römer ehrten in ihm ihren Herrn und Erhalter, der die Würde des Bischofs und den Glanz des berühmten Patriziergeschlechtes verband“[4]).

„Gregor übte in der Tat fast die Gewalt eines Herrschers aus; die Fäden der weltlichen Regierung kamen von selbst in seine Hände“[5]). Der Exarch von Ravenna und der Longobardenkönig Agilulf beugten sich ihm. An ein Auftreten gegenüber den weltlichen Herrschern, wie später Gregor VII. es tat, war damals allerdings noch nicht zu denken. Jedenfalls aber besaß

---

[1]) M. 77, 36. [2]) M. 77, 1282. [3]) Vgl. Gregors allgemeine Äußerung: Quisquis enim est in loco regiminis, aliquando necesse est habeat etiam terrena cogitare, et exteriorum quoque curam gerere. M. 77, 856 A. [4]) Vgl. Gregorovius: Geschichte der Stadt Rom 2. Bd. S. 54. [5]) Gregorovius S. 62.

Digitized by Google

Gregor I. bei seiner nur nominellen Abhängigkeit vom oströmischen Kaiser eine so gut wie selbständige politische Stellung. Ohne sein Zutun hatte der Lauf der geschichtlichen Ereignisse ihm, dem geistlichen Fürsten, auch weltliche Herrscheraufgaben in großem Umfange auferlegt, die er auch geschickt löste und in seiner Auffassung von den Pflichten der Obrigkeit gerechtfertigt fand.

c. Das Idealbild nach der Schrift „De XII abusivis saeculi".

Es handelt sich hier um eine Schrift,[1]) deren Verfasser nicht bekannt ist. Sie wurde früher Cyprian zugeschrieben, geht deshalb auch weiter unter dem Namen Pseudo-Cyprian, ist aber viel später zu datieren: sie ist entstanden in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts (630—700)[2]).

Die Schrift ist eingeteilt in zwölf Kapitel, von denen hauptsächlich das neunte in Betracht kommt, daneben auch das sechste.

Beide Kapitel befassen sich zwar dem Thema gemäß mit der schlechten Obrigkeit, wie schon die Anfänge besagen: Nonus abusionis gradus est rex iniquus; und: Sextus abusionis gradus est dominus sine virtute. Sie sind aber insofern zur Zeichnung des Bildes der guten Obrigkeit zu verwerten, als aus dem Regiment des rex iniquus immer zu ersehen ist, wie das Regiment des rex iustus nicht sein soll, und da zudem auch die Hauptzüge des rex iustus positiv herausgestellt sind, um den Gegensatz zwischen dem Regiment beider Herrscher recht klar hervortreten zu lassen. Schon Augustin hat das Mittel des Gegensatzes verwertet, um durch eingestreute negative Züge das Bild des gerechten Herrschers lebhafter und wirkungsvoller zu gestalten. Gregor I. ist darin weiter gegangen. Bei Pseudo-Cyprian ist der Gegensatz am schärfsten ausgesprochen, sind die negativen Züge am meisten ausgeführt.

---

[1]) Siegmund Hellmann: Pseudo-Cyprian, de XII abusivis saeculi, a. a. O. S. 5. [2]) Ps.-Cpr. S. 2.

Digitized by Google

Trotzdem hier also die böse Obrigkeit im Vordergrunde steht, wende ich mich doch entsprechend den Ausführungen bei Augustin und Gregor I. zunächst der Charakterisierung der guten Obrigkeit zu. Vorher jedoch noch einige allgemeine Bemerkungen!

Wir vermissen bei Ps.-Cyprian jede theoretische Erörterung. Er bietet nur eine fertige Darstellung der Eigenschaften guter und schlechter Herrscher und der äußeren Zustände unter dem Regimente beider. Die Grundbegriffe, von denen er ausgeht, werden als bekannt und geläufig vorausgesetzt. Daß es die augustinischen sind, zeigt ein Vergleich der Ausführungen Ps.-Cyprians mit jenen; erstere sind die praktische Nutzanwendung letzterer. Der Verfasser will durch das geschaffene Musterbild erziehlich, ermunternd und abschreckend auf die Regierenden seiner Zeit wirken, und insofern tritt uns hier schon das entgegen, was man Fürstenspiegel nennen könnte. Daher auch die außerordentliche Wirkung dieser Kapitel und die große Verbreitung[1]) der Schrift im Mittelalter.

Der Leiter eines Staates soll in erster Linie pacificus, der Friede Ziel und Frucht seiner Tätigkeit sein. Im neunten Kapitel sind die Wirkungen der friedfertigen Regierung in mannigfaltiger Weise ausgeführt: dem Volke in seiner Gesamtheit, wie jedem einzelnen Untertan kommt sie zugute, bringt Schutz und Sicherheit allen, Trost und Hilfe den Armen, Hoffnung auf das zukünftige Glück. Auch die unbelebte Natur wird nicht vergessen. Ihr Friedenszustand kommt zum Ausdruck im Wehen von lauen Lüften, in der Fruchtbarkeit des Bodens und Freundlichkeit des Meeres:

Pax populorum est tutamen patriae, munitas plebis, munimentum gentis, cura languorum, gaudium hominum, temperies aeris, serenitas maris, terrae fecunditas, solatium pauperum, hereditas filiorum et sibimet ipsi spes futurae beatitudinis.

Länger verweilt Pseudo-Cyprian bei dem zweiten Hauptmerkmal der guten Obrigkeit, der iustitia. Er umschreibt sie nicht durch eine Definition, sondern durch eine Aufzählung ihrer praktischen Aufgaben, indem er die wichtigsten Aufgaben des Königtums berücksichtigt: Schutz der Fremdlinge, Armen, Witwen,

[1]) Cf. oben S. 2.

Digitized by Google

Unmündigen, Schutz und Verteidigung der Kirche, gerechtes Gericht, Verfolgung der Ketzerei und des heidnischen Aberglaubens, Verteidigung des Landes, und die persönlichen Pflichten eines wahrhaft christlichen Herrschers: Quoniam in iustitia regis exaltatur solium et in veritate solidantur gubernacula populorum. Justitia vero regis est, neminem iniuste per potentiam opprimere, sine acceptione personarum inter virum et proximum suum iudicare, advenis et pupillis et viduis defensorem esse, furta cohibere, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et striones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et periurantes vivere non sinere, ecclesias defendere, pauperes eleemosynis alere, iustos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, magorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere, iracundiam differre, patriam fortiter et iuste contra adversarios defendere, per omnia in Deo confidere, prosperitatibus animum non levare, cuncta adversaria patienter ferre, fidem catholicam in Deum habere[1]), filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas non gustare cibum.

Welche Strafe den rex trifft, wenn er die Gerechtigkeit nicht liebt, ist am Schlusse des Kapitels gesagt: Attamen sciat rex, quod sicut in throno hominum primus constitutus est, sic et in poenis, si iustitiam non fecerit, primatum habiturus est. Omnes namque, quoscunque peccatores sub se in praesenti habuit, supra se modo plagali in illa futura poena habebit.

Unter den Erläuterungen der iustitia ist auch enthalten die Mahnung zur humilitas, und zwar ist sie negativ gegeben: iustitia est, . . . prosperitatibus animum non levare.

Die iustitia, Unterordnung unter Gottes Willen und Gebot, setzt voraus eine starke Tugendhaftigkeit, Selbstbeherrschung; von ihr wird auch der Wert der Herrschermacht abhängig ge-

[1]) Hier ist es klar ausgesprochen: zur iustitia gehört auch das Bekenntnis des richtigen Glaubens. Kurz vorher hieß es: iustitia regis est, . . . impios de terra perdere, in die iustitia eines Königs ist auch mit eingeschlossen die Vernichtung derer, die den richtigen Glauben nicht haben, d. i. der Gottlosen. Somit ist der Kampf gegen die Gottlosen, der Krieg gegen sie, um ihnen dadurch den wahren, im rechten Glauben bestehenden Frieden zu bringen, ein gerechter, ein bellum iustum; durchaus augustinisch!

Digitized by Google

macht: quia[1]) nihil proficit dominandi habere potestatem, si dominus ipse non habeat et virtutis rigorem. Sed hic virtutis rigor non tam exteriori fortitudine, quae et ipsa saecularibus dominis necessaria est, indigit quam animi interiorem fortitudinem per bonos mores exercere debet. Saepe enim dominandi virtus per animi neglegentiam perditur, sicut in Heli sacerdote factum fuisse comprobatur. Qui dum per severitatem iudicis peccantes filios non coercuit, eorum vindicta Dominus velut consentienti ferociter non pepercit. Diese virtus dominandi war Heli durch neglegentia verloren gegangen. Dadurch daß er seine Söhne straflos ausgehen ließ, verstieß er gegen die Pflicht der Obrigkeit, bessernd auf die Untertanen einzuwirken. Die Vorbedingung dazu ist allerdings die Besserung des eigenen Charakters: Quem cum iniquorum correctorem esse oportuit, licet in semet ipso nominis sui dignitatem non custodit. Nomen[2]) enim regis intellectualiter hoc retinet, ut subiectis omnibus rectoris officium procuret. Sed qualiter alios corrigere poterit, qui proprios mores, ne iniqui sint, non corrigit?

Über das Verhalten im einzelnen werden weitere Weisungen gegeben: Dreierlei ist notwendig für einen Herrscher: daß er Furcht und Liebe bei seinen Untertanen und dadurch dauernde Autorität (so können wir ordinatio wohl am besten wiedergeben) in seinem Amte sich erwerbe. Durch Leutseligkeit soll er sich Liebe, durch gerechte Strafe Furcht bei seinen Untertanen verschaffen[3]). Weil viele sich an ihm festklammern, muß er wiederum einen festen Halt in Gott haben, denn mit seinem Falle reißt er alle anderen mit sich: Tria ergo necessaria hos qui dominantur habere oportet, terrorem scilicet et ordinationem et amorem; nisi enim ametur dominus (das heißt hier selbstverständlich nicht „Gott", sondern der „Herrscher") pariter et metuatur, ordinatio illius constare minime poterit; per beneficia ergo et affabilitatem procuret ut diligatur, et per iustas vindictas non propriae iniuriae, sed legis Dei studeat ut metuatur. Propterea quoque dum multi pendunt in eo, ipse Deo adhaerere debet qui illum in ducatum constituit,

[1]) Anfang des sechsten Kapitels. [2]) Anfang des neunten Kapitels. — Cf. Augustinus, D. c. D. V, 12 od. Enarr. in Ps. 44 (M. 36, 504): Rex enim a regendo vocatur. [3]) Vgl. oben S. 40: Gregor I. will, daß die Untergebenen ihrem Herrn gegenüber eine „geordnete" Furcht empfinden.

Digitized by Google

qui ad portanda multorum onera ipsum veluti fortiorem solidavit. Paxillus enim nisi bene fixus firmiter alicui fortiori adhaereat, omne quod in eo pendit cito labitur et ipse solutus a rigore suae firmitatis cum oneribus ad terram delabitur. Sic et princeps nisi suo conditori pertinaciter adhaeserit, et ipse et omnis qui ei consentit cito deperit.

Im sechsten Kapitel scheidet Pseudo-Cyprian zwischen zwei Arten von Volksführern: solchen, welche das Herrscheramt Gott näher bringt, quidam namque per dominandi officium plus Deo appropinquant; und solchen, die gerade durch diese Amtswürde sich von Gott entfernen und schlechter werden, quidam imposito sibi dignitatis honore deteriores fiunt. Erstere haben ihren Vertreter im rex iustus, die Wirkungen seines friedfertigen und gerechten Regimentes haben wir schon kennen gelernt. Letztere werden gekennzeichnet durch den rex iniquus oder dominus sine virtute; welche Wirkungen durch dessen Regierung ausgelöst werden, ist im neunten Kapitel ausführlich behandelt.

Weil der böse Herrscher bei seiner Tätigkeit nicht dem Gesetz Gottes folgt, bringt er viel Unheil über sein Land: Bruch des Friedens und Wirren im Reiche, Einfall der Feinde von allen Seiten und Verwüstung der Landesteile, Traurigkeit durch Todesfälle von lieben Angehörigen; selbst das Herdenvieh hat zu leiden infolge des herrschenden Unfriedens durch wilde Tiere; ja sogar der umgebenden Natur teilt er sich mit, indem die Fruchtbarkeit des Bodens nachläßt, Blitzschläge und Brände die Saaten vernichten, Stürme die Dienste des Meeres verhindern[1]): Qui vero regnum secundum hanc legem non dispensat, multas nimirum adversitates imperii tolerat. Idcirco enim saepe pax populorum rumpitur et offendicula etiam de regno suscitantur, terrarum quoque fructus diminuuntur, et servitia populorum praepediuntur, multi et varii dolores prosperitatem imperii inficiunt, carorum et liberorum mortes tristitiam conferunt, hostium incursus provincias undique vastant, bestiae armentorum et pecorum greges dilacerant, tempestates aeris et hemisperia turbata terrarum

[1]) Vgl. Bernheims Definition von pax (oben S. 11 ff) als Zustand des Gleichgewichts in der belebten und unbelebten Natur, der also hier gestört wird.

Digitized by Google

fecunditatem et maris ministeria prohibent et aliquando fulminum ictus segetes et arborum flores et pampinos exurunt[1]).

An die Folgen des Unfriedens müssen sofort die Worte über die iniustitia des bösen Regenten geknüpft werden, wie Ps.-Cyprian es selbst tut: Super omnia vero regis iniustitia non solum praesentis imperii faciem fuscat, sed etiam filios suos et nepotes, ne post se regni hereditatem teneant, obscurat. Propter piaculum enim Salomonis regnum domus Israel Dominus de manibus filiorum eius dispersit et propter iustitiam David regis lucernam de semine eius semper in Hierusalem reliquit.

Der Verlust des Friedens und das Hereinbrechen alles Unheils ist die Folge der Unbotmäßigkeit, der zwischen Gott und dem Herrscher eingetretenen Entfremdung. Welchen Grund Ps.-Cyprian für letztere Erscheinung angibt, können wir schon ahnen: die Überhebung und den Ungehorsam. An Beispielen wird es gezeigt im sechsten Kapitel. Im Anschluß an die Teilung der Regenten in zwei Klassen, solche, die Gott folgen, und solche, die sich von ihm entfernen, werden Moses und Salomon als Beispiele für erstere angeführt, für letztere Saul und Hieroboam: bei jenem wird ausdrücklich gesagt, daß er durch inoboedientia und superbia Gott beleidigte, bei diesem, daß er durch Hochmut die zehn Stämme Israels zum Götzendienst verleitete. Moyses enim accepto populi ducato familiarius Dei locutionibus utebatur, Saul vero filius bis, postquam sceptra regni suscepit, per inoboedientiae superbiam Deum offendit. Rex Salomon postquam patris sui David sedem obtinuit, Deus illum ultra omnes mortales velut ad numerosi populi gubernationem sapientiae munere donavit; e contrario vero Hieroboam servus Salomonis, postquam regni domus David partem occupavit, ad idolorum cultum decem tribus Israel quae erant in parte Samariae devertit. Per quae exempla evidenter ostenditur, quosdam in sublimiori statu ad maiorem perfectionem crescere, quosdam vero per supercilium dominationis ad deteriora defluere.

[1]) Das Auftreten des Unfriedens in jeder Beziehung unter dem rex iniquus ist die Folge der bösen Herrschaft. Wir finden also bei Pseudo-Cyprian in Ergänzung zu Augustin und Gregor I. den Umfang der Folgen böser Herrschaft breit ausgeführt.

Digitized by Google

Im folgenden spricht Ps.-Cyprian allgemein von beiden Arten von Regierenden; Tugendhaftigkeit und Gotteshilfe bringt die einen zu höherer Vollkommenheit, Haltlosigkeit und Nachlässigkeit läßt die andern schlimmer werden: Per quod utrumque intellegitur eos qui ad meliora conscendunt, per virtutem animi et Domini auxilium posse id facere, et eos qui ad deteriora devertunt per mentis imbecillitatem pariter et neglegentiam errare.

Daher braucht auch der Regent zu seiner schwierigen, Gefahren und Feindseligkeiten ausgesetzten Tätigkeit virtus, die aber ohne Gottes Unterstützung nicht zu erhalten ist: Unde et dominus absque virtute fieri non debet, quam virtutem sine Dei auxilio nullatenus habet. Qui etenim multa tuetur, si non habeat fortitudinem, non valet id agere, quoniam magna magnis infestationibus et adversitatibus solent laborare.

Zum Schluß richtet er noch an jeden, qui praeest, die Mahnung, nicht an der Hilfe Gottes zu verzweifeln, mit dessen Unterstützung keine Regierung die Nichtachtung der Menschen zu scheuen habe: Omnis igitur qui praeest hoc primitus animi tota intentione procuret, ut per omnia de Dei adiutorio omnino non dubitet. Si namque coeperit in actibus suis auxiliatorem habere dominum dominorum, nullus hominum contemptui habere poterit eius dominatum. Non est enim potestas nisi a Deo. Ipse enim elevat de stercore egenum et sedere facit cum principibus populi sui et potentes deponit de sede et exaltat humiles, ut subditus fiat omnis mundus Deo et egeat gloria Dei.

Aus dieser Darstellung des rex iustus und seines Gegenbildes bei Pseudo-Cyprian ergibt sich im Vergleich mit unserer Darlegung Seite 8 ff. die nahe Beziehung zu Augustin: Ps.-Cyprian hat die augustinischen Begriffe von pax, iustitia, humilitas, sowie ihre Gegenbegriffe discordia, iniustitia, superbia als die hauptsächlichsten Merkmale guten und bösen Regimentes erörtert und ihre praktischen Folgen eingehend aber in kurzen Schlagworten dargelegt, hier warnend dort ermunternd. Man wird bei diesem Verhältnis keine wörtlichen Entlehnungen zu erwarten haben. Jene Grundanschauungen waren damals schon so allgemein bekannt, daß nicht einmal die unmittelbare Bekanntschaft mit den Werken Augustins oder Gregors I. erforderlich scheinen würde. Aber es ist doch ersichtlich, daß Ps.-Cyprian des

Digitized by Google

Augustins Hauptwerk direkt vor Augen gehabt hat: Deutliche Anklänge an Augustin in sachlicher Beziehung und im Wortlaut sind an zwei Stellen des sechsten Kapitels wahrzunehmen: . . . Saul vero filius bis . . . per inoboedientiae superbiam Deum offendit[1]); und: . . . Hieroboam servus Salomonis . . . ad idolorum cultum decem tribus Israel quae erant in parte Samariae devertit[2]).

Aus den Erläuterungen beider Kapitel erhellt ohne weiteres ihre Wichtigkeit. Wir haben vor uns die erste praktisch ethische, man könnte sagen pädagogische Darstellung vom Regimente des guten und bösen Herrschers auf augustinischer Grundlage in einer anschaulichen, konkreten, knappen und leicht faßlichen Form. Die beiden Kapitel liefern eine Art Fürstenspiegel, sie sind das Bindeglied zwischen den allgemeinen Darlegungen Augustins und den praktischen Forderungen der „Fürstenspiegel" selbst. Die Kapitel zeigen noch einen gewissen Übergangscharakter, sie haben noch etwas von der systematisch allgemeingültigen Ableitung aus den Grundbegriffen, und es fehlt ihnen der persönlich belehrende, mahnende Ton der „Fürstenspiegel". Aber gerade diese glückliche Verbindung von Systematischem und Praktischem verschaffte der Schrift diese außerordentliche Verbreitung und den gewaltigen Einfluß auf die Anschauungen vom mittelalterlichen Königtum.

In der Einleitung zu der Schrift[3]) sagt der Herausgeber Hellmann: „In der Regel ist es nur die neunte Abusio, der rex iniquus, die das Interesse der Expilatoren erregt, und so mag Ps.-Cyprian wohl mitgeholfen haben, die mittelalterlichen Anschauungen vom Königtum zu beeinflussen . . . Sedulius Scottus und Hincmar von Reims interessieren sich auch für andere Teile des Werkes". Hellmann stellt die Beeinflussung der mittelalterlichen Anschauungen vom Königtum durch Ps.-Cyprian somit

[1]) oben S. 48. Dazu vergl. Augustin D. c. D. XVII, 7: Rursus peccavit Saul per inoboedientiam . . . [2]) oben S. 48. Dazu vgl. D. c. D. XVII, 21: Sic enim appellatae sunt illius populi partes . . . Proinde tribus decem, quas accepit Hieroboam servus Salomonis, rex eius in Samaria constitutus, proprie vocabantur Israel . . .
[3]) Seite 18.

Digitized by Google

als möglich hin. Wir können weiter gehen und die Beeinflussung für gewiß hinstellen, wie im letzten Abschnitt zu zeigen ist; allerdings ist immer nicht zu vergessen, daß sich Ps.-Cyprian im Rahmen der Geschichtsanschauung Augustins bewegt, die zu verbreiten er dann seinerseits „mitgeholfen“ hat.

Digitized by Google

II.

Der Einfluß des augustinisch-gregorianischen Idealbildes auf das Fürstenideal des Sedulius Scottus und Hincmar von Reims.

Die bisherigen Ausführungen zeigten das Bild des wahrhaft christlichen Herrschers, wie es uns in den Hauptwerken Augustins und Gregors I. und danach in der Skizze Ps.-Cyprians entgegentritt. Der große Kirchenvater hat die charakteristischen festen Grundzüge des Bildes geschaffen, diese wurden von dem großen Papste im großen und ganzen unverändert, doch seiner persönlichen Eigenart entsprechend, wie oben dargestellt wurde, etwas modifiziert, übernommen; dazu lieferte die Schrift De XII abusivis saeculi bemerkenswerte praktische Ausführungen.

Die drei Entwürfe ergeben zusammen das Bild des christlichen Herrschers, wie es zur Zeit der Merowinger und Karolinger in die christliche Literatur eingedrungen ist. Wie schon in der Einleitung gesagt, ist daraufhin ein besonderer Literaturzweig entstanden, Fürstenideale sind gezeichnet worden in Briefen und Mahnschriften, „Fürstenspiegeln", wie Werminghoff sie nennt[1]). Vertreter der Geistlichkeit jener Zeit bemühten sich, auf die Persönlichkeit der Regierenden einzuwirken, indem sie Wesen und Pflichten eines Musterregenten in kirchlichem Sinne darlegten.

Die Abhängigkeit der Verfasser der Fürstenideale von den Kirchenvätern geht dabei sehr weit, wörtliche Entlehnungen, mit und ohne ausdrückliche Berufung auf die Quellen, sind sehr zahlreich. Hincmar geht hierin viel weiter als Sedulius, der

[1]) cf. in meiner Einleitung oben S. 4.

Digitized by Google

durchweg freier mit dem Gedankenstoff schaltet[1]); aber auch dabei zeigt sich deutlich genug die Übernahme der typischen Begriffe der augustinisch-gregorianischen Weltanschauung, die innere Abhängigkeit von deren Fürstenideal. Ich will dies, wie gesagt, an den bedeutendsten Aufstellungen der Art im 9. Jahrhundert, den „Spiegeln" des Sedulius Scottus und des Erzbischofs Hincmar von Reims erweisen. Und zwar behandle ich die beiden Autoren nicht je für sich nacheinander, sondern gehe die Hauptzüge des Fürstenideals, wie ich sie im ersten Teile dargestellt habe, durch und zeige jedesmal, wie sie sich bei beiden wiederfinden; dadurch werden Wiederholungen vermieden.

Einleitend stelle ich voran einige Worte Hincmars, die er in wörtlichem Anschluß an und mit Berufung auf eine uns schon bekannte Stelle[2]) aus Augustins De civitate Dei bringt, daß nämlich kein größeres Glück den Menschen widerfahren könne, als wenn mit Gottes Gnade wahre Christen die Herrschaft über sie führen: Nihil[3]) felicius esse rebus humanis quam regnare, miserante Deo, scientiam regnandi habentes, ex libro Augustini de Civitate Dei[4]):

Hincmar.	Augustin.
Qui vera pietate praediti bene vivunt, si habeant scientiam regendi populos, nihil felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem.	Illi[5]), qui vera pietate praediti bene vivunt, si habeant scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem.

Und daß das Glück des Staates vom bonus rector bedingt sei, sagt auch Sedulius in seiner poetischen Vorrede Vers 10 f.

Hincmar fährt sogleich fort, ein Bild zu entwerfen von einem wahren christlichen Herrscher, und erklärt, worin die scientia regnandi bestehe. Er macht sich die Aufgabe leicht, indem er wiederum auf Augustin zurückgreift und dessen Skizze vom glücklichen Fürsten[6]) wörtlich zitiert, nur daß er den Umständen gemäß von reges statt imperatores spricht:

Hincmar.	Augustin.
Nos[7]) Christianos reges ideo felices dicimus, si iuste regnant, si inter linguas sublimiter honorantium, et	Sed[8]) felices eos dicimus, si iuste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis hu-

[1]) cf. in der Einleitung S. 5. [2]) oben S. 8 [3]) M. 125, 839 C. [4]) Hincmar nennt die Quelle! [5]) D. c. D. V 19. [6]) oben S. 8 f. [7]) M. 125, 839 C D. [8]) D. c. D. V 24.

Digitized by Google

obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt, si Deum timent, diligunt, colunt, si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes; si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eandem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exerunt; si eandem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si, quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus pravis, quam quibuslibet gentibus imperare; et si haec omnia faciunt, non propter ardorem inanis gloriae, sed propter charitatem felicitatis aeternae, si pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt. Tales Christianos reges dicimus esse felices, interim spe, postea re ipsa potituros, cum id quod exspectamus advenerit.

militer salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum, maiestati eius famulam faciunt, si Deum timent, diligunt, colunt; si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes; si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eandem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exserunt; si eandem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si, quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus pravis, quam quibuslibet gentibus imperare; et si haec omnia faciunt, non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae, si pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt. Tales Christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod exspectamus advenerit.

Wie schon im ersten Teile bei Erörterung der Skizze des imperator felix darauf hingewiesen wurde[1]), hat Augustin von den genannten Bedingungen die Liebe zur felicitas aeterna durch ihre rekapitulierende Stellung an den Schluß als die wichtigste gekennzeichnet. In der Auffassung des Strebens nach jenem ewigen Gute als letztem Ziele hat sich also Hincmar durch die wörtliche Übernahme an Augustin durchaus angeschlossen. In demselben Sinne wendet er sich an Ludwig III., den Sohn Ludwig des Stammlers, den Besieger der Normannen bei Saucourt, mit folgenden Worten, . . . et in isto temporali regno vos prosperari cupimus, et post istud regnum ad aeternum pervenire desidera-

[1]) oben S. 9.

Digitized by Google

mus.[1]) Und Sedulius sagt entsprechend von seinem Fürstenideal: Decet igitur amabilem Deo principem discendi habere voluntatem desideriumque caelestium; sic enim vere et cor habet in manu Dei et regnum cum pace multi annorum curriculis favente Domino gubernabit[2]). Demnach bringt die Sehnsucht nach dem Himmel, nach dem ewigen Frieden, dem Gott wohlgefälligen Herrscher auch den inneren Seelenfrieden, d. h. „sein Herz ruht dann in der Hand Gottes", sie verbürgt aber auch eine friedvolle (cum pace) Regierung auf viele Jahre. Friede und Eintracht werden dann in seinem Reiche eine Stätte haben, er wird den Beinamen pacificus führen können.

Daß pax die Signatur christlichen Regimentes sei und sein müsse, dieser wesentliche Grundgedanke Augustins steht auch bei unsern Autoren im Mittelpunkte.

Sedul preist in überschwenglichen Worten den rex pacificus eben wegen seiner Friedfertigkeit. Sieben Schöpfungsergebnisse Gottes zählt er als die herrlichsten auf; deren höchstes, vollkommenstes ist der rex pacificus in gloria regni sui, quando in aula regia ostensis muneribus donisque traditis multa beneficia praestat[3]). Er hat pax im wahrsten Sinne des Wortes: Qui dum pacem in aula suae mentis amplectitur, procul dubio mansionem praeparat Christo, quia Christus pax est et in pace requiescere cupit[3]), und er schafft pax. Dreifach soll diese sein: Quem trinam pacis regulam conservare oportet, hoc est supra se, in se, iuxta se, quia erga Deum et in se ipso et circa proximos debet esse pacificus. Bei Sedul finden wir auch Augustins feierliche Worte über pax als das am meisten ersehnte und höchste Gut hier auf Erden[4]):

Sedulius.	Augustinus.
Tantum[5]) est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri.	Tantum[6]) est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri.

Pax ist für Sedul gleichsam das Steuerruder, mit dem das Staatsschiff gelenkt werden soll: Sicut ergo providus gubernator procelli maris pericula arridente temporis serenitate evadere ni-

[1]) M. 125, 1084 D. [2]) Sedul, S. 32. [3]) Sedul. S. 46. [4]) cf. oben S. 10. [5]) Sedul. S. 47. [6]) D. c. D. XIX, 11.

Digitized by Google

titur, sic rector pacificus serena mentis tranquillitate ac pacis concordia impetus discordiarum sedula deliberatione compescere meditatur[1]). Pax soll eben die gesamte Tätigkeit des Regenten bestimmen: Qui bonus est princeps, multis virtutem praeconiis adornatur, maxime vero clementia, mansuetudine, animae tranquillitate, numquam recipiens tempestatem, sed pacis concordiam, quantum fieri potest, semper amplexans, non solum erga suos, sed etiam circa inimicos, quos exemplo patientiae atque clementiae pium et magnanimum rectorem vincere oportet, . . . Prudens itaque dominator per pacis connexionem studet semper amplificare, ordinare atque gubernare imperium (und nun verwendet Sedul wieder einige Worte Augustins)

Sedulius.	Augustinus.
cum pax sit omnium rerum tranquillitas ordinis	. . . pax[2]) omnium rerum est tranquillitas ordinis . . .

et connexio et incrementum regiae potestatis[3]). Es sind dies zwar nur wenige Worte aus De civitate Dei, sie wiegen aber um so schwerer, weil sie die Zusammenfassung der verschiedenen Definitionen von pax wiedergeben. Hincmar spricht gelegentlich seiner Äußerung über die Berechtigung des Krieges mit Augustin davon, auch beim Kriegführen pacificus zu sein, um den Besiegten die Nützlichkeit des Friedens zuteil werden zu lassen:

Hincmar.	Augustinus.
Esto[4]) ergo etiam bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas. Beati enim pacifici, ait Dominus, quoniam filii Dei vocabuntur (Matth. V, 9). Si autem pax humana tam dulcis est pro temporali salute mortalium, quanto est dulcior pax divina pro aeterna salute angelorum.	Esto[5]) ergo etiam bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas. Beati enim pacifici, ait Dominus, quoniam filii Dei vocabuntur (Matth. V, 9). Si autem pax humana tam dulcis est pro temporali salute mortalium, quanto est dulcior pax divina pro aeterna salute angelorum[6]).

Pax soll der Leitstern eines Herrschers sein, sie ist der beste Prüfstein für seine Tätigkeit und für seinen Gehorsam Gott gegenüber. Je nachdem er dessen Gebote befolgt oder nicht befolgt, ist dies zu sehen an den Folgen, die seine Regierung nach sich zieht.

---

[1]) Sedul. S. 47. [2]) D. c. D. XIX, 13. cf. oben S. 11. [3]) Sedul. S. 77. [4]) M. 125, 842 B. [5]) Augustinus ad Bonifacium (epist. 205): M. 33, 856. [6]) cf. oben S. 12.

Digitized by Google

Die Folgen beider Regierungsweisen führt Hincmar aus, indem er Pseudo-Cyprians Schilderungen des Friedenszustandes und des Unfriedens wörtlich wiedergibt. Nach folgender Einleitung . . . quae sit felicitas populis sibi subiectis, si gratia Dei bonus rex super eos regnaverit, et quae sit infelicitas populis sibi subiectis, si malus suo vitio rex super eos regnaverit[1]), . . . bringt er zunächst im Verlaufe seiner Ausführungen die Darstellung der friedlosen Herrschaft, dann erst die der friedfertigen: Sanctus Cyprianus in libro de gradibus Abusionum ostendit (Beatus Cyprianus in nono Abusionis gradu demonstrat docens)[2]):

Hincmar.	Ps.-Cyprian.
Qui[3]) vero regnum non secundum hanc legem dispensat, multas nimirum adversitates imperii tolerabit. Idcirco enim pax saepe populorum rumpitur et offendicula etiam de regno suscitantur, terrarum quoque fructus diminuuntur et servitia populorum praepediuntur, multi et varii dolores prosperitatem regni inficiunt, carorum et liberorum mortes tristitiam conferunt, hostium incursus provincias undique vastant, bestiae armentorum et pecorum greges dilacerant, tempestates veris et hiemis turbantur, terrarum quoque fecunditatem et maris ministeria prohibent, et aliquando fulminum ictus segetes et arborum flores et pampinos exurunt.	Qui[4]) vero regnum secundum hanc legem non dispensat, multas nimirum adversitates imperii tolerat. Idcirco enim pax saepe populorum rumpitur et offendicula etiam de regno suscitantur, terrarum quoque fructus diminuuntur et servitia populorum praepediuntur, multi et varii dolores prosperitatem imperii inficiunt, carorum et liberorum mortes tristitiam conferunt, hostium incursus provincias undique vastant, bestiae armentorum et pecorum greges dilacerant, tempestates aeris et hemisperia turbata terrarum fecunditatem et maris ministeria prohibent, et aliquando fulminum ictus segetes et arborum flores et pampinos exurunt.

Ebenso entnimmt er dem Ps.-Cyprian die Worte, die im Gegensatz dazu die Verhältnisse unter dem friedfertigen Herrscher kennzeichnen:

Hincmar.	Ps.-Cyprian.
Pax[5]) enim populorum est, tutamen patriae, immunitas plebis, munimentum gentis; cura languorum, gaudium hominum, temperies aeris,	Pax[6]) populorum est tutamen patriae, munitas plebis, munimentum gentis, cura languorum, gaudium hominum, temperies aeris, serenitas

[1]) M. 125, 835 B. [2]) Hincmar nennt die Quelle zweimal! [3]) M. 125, 835 B. u. 1011 C./D. [4]) c. 9. cf. oben S. 47. [5]) M. 125, 836 A. u. 1012 A. [6]) c. 9. cf. oben S. 44.

Digitized by Google

serenitas maris, terrae fecunditas, solatium pauperum, hereditas filiorum et sibimetipsi spes futurae beatitudinis.	maris, terrae fecunditas, solatium pauperum, hereditas filiorum et sibimetipsi spes futurae beatitudinis.

Selbständiger, doch in demselben Sinne äußert sich Sedul über die Wirkungen von pax: . . . concordia[1]) pacis etiam minimae res crescunt . . . Concordia dissensiones reprimit, aspera ad lenitatem, adversa in prosperitatem, inimicitias ad amicitiarum tranquillitatem reducit, amabilis inter amicos, inexpugnabilis ab adversariis, desiderabilis etiam ab inimicis. · Haec serena est domi, victrix in praelio, licet neque bellis velit esse implicata, nisi cum pernecessaria et iustissima exegerit causa.

Führt ein christliches Oberhaupt den Beinamen pacificus mit Recht, so gehört nach Augustin notwendig auch dazu das Prädikat iustus, wie oben Seite 17 ausgeführt wurde. So spricht Sedul vom rex iustus et pacificus[2]), er soll iustitia praeclarus sein[3]), iustitiam diligat atque custodiat[4]), pax und iustitia gehören zusammen: ubi pax est, in disputationibus veritas et in operibus iustitia invenitur[5]). Hincmar gebraucht die Zusammenstellung pax et consilium et iustitia atque iudicium[6]); iustitia ist für ihn eine speziell königliche Tugend: Regiae virtutes praecipue duae sunt, iustitia videlicet et pietas[7]), daher ist auch in der Augustin entnommenen Skizze über den glücklichen Fürsten die Bedingung nicht vergessen: si iuste regnant[8]). Hincmar verweist seinen König auf die heilige Schrift: Obaudiat etiam sanctam scripturam sibi praecipientem: „Diligite iustitiam, qui iudicatis terram . . .“ (Sapientia 1, 1, 4)[9]), und fährt später mit den uns schon bekannten Worten Pseudo-Cyprians fort:

Hincmar.	Ps -Cyprian.
Quoniam[10]) iustitia regis exaltatur solium et veritate solidantur gubernacula populorum.	Quoniam[11]) in iustitia regis exaltatur solium et in veritate solidantur gubernacula populorum.

Quae vero sit iustitia regis, idem beatus Cyprianus in nono abusionis gradu sufficientissime monstrat[12]). Die eingehenden

[1]) Sedul. S. 77. [2]) Sedul S. 46. [3]) S. 27. [4]) S. 29. [5]) S. 46. [6]) M. 125, 987 D. u. 1085 C. vgl. auch 990 A. [7]) M. 125, 1016 D. [8]) S. oben S. 53 f. [9]) M. G. Cap. II, 518. [10]) M. G. Cap. II, 520. [11]) c. 9. cf. oben S. 45. [12]) cf. auch M. 125, 835 B. u. 1011 A.

Digitized by Google

Erläuterungen Pseudo-Cyprians über die iustitia gibt Hincmar an zwei Stellen[1]):

Hincmar.	Ps.-Cyprian.
Iustitia vero regis est, neminem iniuste per potentiam opprimere, sine personarum acceptione inter virum et proximum suum iuste iudicare, advenis et pupillis et viduis defensorem esse, furta cohibere, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et histriones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et periurantes vivere non sinere, ecclesias defendere, pauperes eleemosynis alere, iustos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, magorum et hariolorum pythonissarumque superstitionibus non intendere, iracundiam differre, patriam fortiter et iuste contra adversarios defendere, per omnia in Deo confidere, prosperitatibus animum non elevare, cuncta adversa patienter tolerare, fidem catholicam in Deum habere, filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas cibum non gustare.	Iustitia[2]) vero regis est, neminem iniuste per potentiam opprimere, sine acceptione personarum inter virum et proximum suum iudicare, advenis et pupillis et viduis defensorem esse, furta cohibere, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et striones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et periurantes vivere non sinere, ecclesias defendere, pauperes eleemosynis alere, iustos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, magorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere, iracundiam differre, patriam fortiter et iuste contra adversarios defendere, per omnia in Deo confidere, prosperitatibus animum non levare, cuncta adversaria patienter ferre, fidem catholicam in Deum habere, filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas non gustare cibum.

Hincmar unterstreicht die Notwendigkeit der iustitia[3]) für einen christlichen Staat noch durch das bekannte und berühmte Zitat Augustins:

Hincmar.	Augustinus.
Remota[4]) itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?!	Remota[5]) iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?!

Übt der rex nicht iustitia, so trifft ihn eine furchtbare Strafe: wie er auf Erden die erste Stelle einnahm, wird er auch in der zukünftigen Höllenpein obenanstehen:

[1]) M. 125, 835 C. u. 1011 B; außerdem auch noch am Schlusse des Gutachtens über die Scheidungssache Lothars II, lc.; col. 770; cf. M. 125, 844 D: Quod ad iustitiae observationem etiam compellendum est, Augustinus ad Vincentium demonstrat dicens .... [2]) c. 9. cf. oben S. 45. [3]) cf. M. 125, 844 D, wo Hincmar auf den Brief Augustins an Vincentius hinweist. [4]) M. 125, 840 B. [5]) D. c. D. IV, 4. cf. oben S. 19.

Digitized by Google

Hincmar.	Ps.-Cyprian.
Attamen[1]) sciat rex quod, sicut in throno hominum primus constitutus est, sic et in poenis, si iustitiam non fecerit, primatum habiturus est. Omnes namque, quoscunque peccatores sub se in praesenti habuit, supra se modo implacabili in illa poena futura habebit.	Attamen[2]) sciat rex, quod sicut in throno hominum primus constitutus est, sic et in poenis, si iustitiam non fecerit, primatum habiturus est. Omnes namque, quoscunque peccatores sub se in praesenti habuit, supra se modo plagali in illa futura poena habebit.

Das gerechte Verhalten gegen die Untertanen, die praktische Seite der iustitia, tritt im Anschluss an Ps.-Cyprian mehr hervor als die Beziehungen der iustitia in der Gesinnung und dem Verhalten zu Gott. Diese Beziehungen der Unterwürfigkeit, des Gehorsams, der Demut, sind durch die entsprechenden augustinischen Begriffe oboedientia und humilitas vertreten.

Der Herrscher, der für Erhaltung dieser Tugenden der oboedientia und humilitas bei seinen Untertanen zu sorgen hat, muß sie erst für sich selbst anerkennen, sagt Sedulius: Oportet autem modestum dominatorem pondere humilitatis et oboedientiae virtute fieri praeditum, ut virtutes, humilitatem videlicet atque oboedientiam, quas ipse in subiectis diligit, in se ipso recognoscat[3]). Will er ein pius princeps sein, so muß er sich besonders bemühen, summi dominatoris omnium voluntati et sanctis praeceptis oboedire[4]), als providus rector hat er darauf zu sehen, quae Deo sunt beneplacita[5]), denn es ist prima (sc. regula) quidem, ut divina consilia praeponantur humanis, cum oboedire magis oporteat Deo quam hominibus[6]).

Hincmar hält nicht minder die Unterordnung unter Gottes Willen und Gesetz für Fürstenpflicht, wenn er auch den Ausdruck „oboedientia" zu vermeiden scheint; die Forderung der humilitas kommt ja sachlich auf dasselbe hinaus. Und bezüglich der humilitas denkt Hincmar genau wie Gregor I. Er zitiert ihn wörtlich; er erklärt es mit ihm für wunderbar, wenn unter den Hochgeborenen humilitas zu finden ist:

Hincmar.	Gregor.
Mirum[7]) vero est, cum in cordibus sublimium regnat humilitas morum·	Mirum[8]) vero valde est, cum in cordibus sublimium regnat humilitas morum.

[1]) M. 125, 836 B. u. 1012 A. — cf. M. G. Cap. II, 521. [2]) cp. 9, oben S. 45. [3]) Sedul, S. 54. [4]) Sedul. S 22. [5]) S. 50. [6]) S 38. [7]) M. 125, 837 B. [8]) M. 76, 377 C. cf oben S. 30.

Digitized by Google

Für ihn ist sie ebenfalls ein

sacrificium[1]) . . . , quod potentes vix invenire possunt.	. . . illud[2]) ei sacrificium humiliter offerunt, quod potentes invenire vix possunt.

Denn die erhabenste Kunst im Leben ist es, die höchste Stelle im Staate inne zu haben und doch die Kraft zu besitzen, den Ehrgeiz zu dämpfen, bescheiden und demütig zu bleiben:

Hincmar.	Gregor.
Subtilissima[3]) namque ars vivendi est, culmen tenere, gloriam reprimere: esse quidem in potentia, sed potentem se esse nescire.	Subtilissima[4]) namque ars vivendi est, culmen tenere, gloriam premere: esse quidem in potentia, sed potentem se esse nescire.

Hincmar tritt ferner ein wie Gregor I. für die Gleichberechtigung der Menschen untereinander, soweit nicht die Autorität des rex dabei Schaden leidet. Diese muß zunächst gewahrt werden, nachher sollen wieder Bescheidenheit und Demut zu ihrem Rechte kommen, die eben die Menschen einander gleichmachen:

Hincmar.	Gregor.
Servata[5]) autem auctoritate regiminis, ad cor nostrum sine cessatione redeamus, et consideremus assidue quod sumus aequaliter cum caeteris conditi, non quod temporaliter caeteris praelati.	Servata[6]) autem auctoritate regiminis, ad cor nostrum sine cessatione redeamus, et consideremus assidue quod sumus aequaliter cum caeteris conditi, non quod temporaliter caeteris praelati.

Selbstlosigkeit soll also den praelatus auszeichnen; den Nutzen der Mitmenschen soll er im Auge haben, nicht durch Eigenlob dünkelhaft werden. Wer in diesem Sinne die von Gott verliehene Macht braucht, hat in sich das Verlangen, in der Aufopferung für andere es ihm gleich zu tun:

Hincmar.	Gregor.
Deum[7]) quippe imitari desiderat, qui fastigium potentiae, alienis intentus utilitatibus, et non suis laudibus elatus, administrat, qui praelatus caeteris prodesse appetit, non praeesse.	Deum[8]) quippe imitari desiderat, qui fastigium potentiae, alienis intentus utilitatibus, et non suis laudibus elatus, administrat, qui praelatus caeteris prodesse appetit, non praeesse.

Je glänzender und machtvoller die Stellung eines Fürsten nach außen hin ist, desto größerer Demut soll er sich im Herzen befleißigen:

---

[1]) M. 125, 837 B. [2]) M. 76, 377 D. cf. oben S. 30. [3]) M. 125, 837 B. [4]) M. 76, 377 D, cf. oben S. 30. [5]) M. 125, 836 D. [6]) M. 76, 377 B. cf. oben S. 31. [7]) M. 125, 837 B. [8]) M. 76, 378 A., cf. oben S. 41.

Digitized by Google

Potestas[1]) enim quanto exterius eminet, tanto premi interius debet, ne cogitationem vincat, ne in delectatione sui animum rapiat.

Potestas[2]) enim quanto exterius eminet, tanto premi interius debet, ne cogitationem vincat, ne in delectatione sui animum rapiat.

Das Muster eines solchen Herrschers ist David, der durch Unterdrückung seines Stolzes sich selbst besiegte:

Hincmar.

Bene[3]) David regni potentiam regere noverat, qui elationem eiusdem potentiae semetipsum premendo vincebat, dicens: „Domine, non est exaltatum cor meum“ (Ps. 130, 1).

Gregor.

Bene[4]) David regni potentiam regere noverat, qui elationem eiusdem potentiae semetipsum premendo vincebat, dicens: „Domine, non est exaltatum cor meum“ (Ps. 130, 1).

Ebenso wie Gregor I. in Übereinstimmung mit Augustin sieht auch Hincmar an und für sich in der weltlichen Macht nichts Böses. Sie ist sogar ein Mittel, ihren Träger durch gute Führung der Regierungsgeschäfte groß zu machen und ihm bei Gott Verdienst einzubringen:

Hincmar.

Magna est, inquit[5]) beatus Gregorius in libro Moralium, potentia temporalis, quae habet apud Deum meritum suum de bona administratione regiminis. Tumoris[6]) namque elatio, non ordo potestatis, in crimine est.

Gregor.

Magna[7]) est etiam potentia temporalis, quae habet apud Deum meritum suum de bona administratione regiminis. Tumoris[8]) namque elatio, non ordo potestatis in crimine est.

Etwas Sündhaftes wird also nur dann in der potentia temporalis gesehen, wenn sich mit ihr Überhebung verbindet.

Die Überhebung, der Hochmut, ist ein Erzeugnis unserer eigenen Böswilligkeit:

Hincmar.

Potentiam[9]) Deus tribuit, elationem vero potentiae malitia nostrae mentis invenit.

Gregor.

Potentiam[10]) Deus tribuit, elationem vero potentiae malitia nostrae mentis invenit.

Die elatio, superbia ist die eine von den zwei Lastern, die in ungeheuerlicher Weise das Menschengeschlecht beherrschen:

Duo[11]) quippe sunt vitia quae humano generi immaniter dominantur, unum videlicet spiritus, atque aliud

Duo[12]) quippe haec sunt vitia, quae humano generi immaniter dominantur, unum videlicet spiritus, atque

---

[1]) M. 125, 836 D. [2]) M. 76, 377 B. cf. oben S. 30. [3]) M. 125, 836 D. [4]) M. 76, 377 B.; cf. oben S. 30. [5]) M. 125, 836 B. Hincmar nennt die Quelle! [6]) M. 125, 837 B. [7]) M. 76, 374 D. [8]) M. 76, 378 A.: cf. oben S. 36. [9]) M. 125, 837 C. [10]) M. 76, 378 A.; cf. oben S. 36. [11]) M. 125, 873 C. [12]) M. 76, 674 C; cf. oben S. 34 ff.

Digitized by Google

carnis Elatio namque spiritum erigit, luxuria carnem corrumpit.	aliud carnis Elatio namque spiritum erigit, luxuria carnem corrumpit.

Hincmar spricht mit Gregor von einer Tyrannis der superbia[1]).

Hincmar.	Gregor.
Quasi[2]) enim tyrannus quidem obsessam civitatem intercipit, cum mentem superbia irrumpit.	Quasi[3]) enim tyrannus quidem obsessam civitatem intercipit, cum mentem superbia irrumpit.

Die Hochgestellten haben besonders auf sich zu achten, um nicht in Hochmut zu verfallen; denn

vicina[4]) esse superbia potentibus solet, et pene semper rebus affluentibus elatio sociatur, quia et saepe humoris abundantia duritiam dat tumoris.	. . . vicina[5]) esse superbia potentibus solet, et pene semper rebus affluentibus elatio sociatur, quia et saepe humoris abundantia duritiam dat tumoris.

Hincmar hat das sechste Kapitel über den dominus sine virtute aus Pseudo-Cyprian vollständig verwertet, in dem auch Sauls superbia erwähnt wird:

Hincmar.	Ps.-Cyprian.
Saul[6]) vero filius bis, postquam sceptra regni suscepit, per inoboedientiae superbiam Deum offendit.	Saul[7]) vero filius bis, postquam sceptra regni suscepit, per inoboedientiae superbiam Deum offendit.

Auch Augustins Skizze des glücklichen Fürsten[8]) entnimmt Hincmar die Mahnung, sich nicht durch Schmeicheleien und Kriecherei zum Hochmut verführen zu lassen, sondern Mensch unter Menschen bleiben zu wollen: si inter linguas sublimiter honorantium, et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt[9]).

Die Bewahrung der Demut ist nur möglich, sagt ferner Hincmar mit den Worten Augustins[10]), wenn man Herr seiner Leidenschaften ist; daher das wahrhafte Glück der reges auch davon abhängig gemacht wird, si malunt cupiditatibus pravis, quam quibuslibet gentibus imperare[11]).

Wer andere regieren will, muß sich selbst beherrschen können, sagt Sedul mit merklichem Anklang an die gleich nachher angeführte Stelle Ps.-Cyprians: Qui apicem regiae dignitatis Domino praestante ascenderit, oportet ut se ipsum primum regat,

[1]) M. 125, 872 A. [2]) M. 125, 872 B. [3]) M. 76, 744 D; cf. oben S. 36. [4]) M. 125, 837 A. [5]) M. 76, 377 C., cf. oben S. 36. [6]) M. 125, 1012 C. [7]) c. 6., cf. oben S. 48. [8]) D. c. D. V, 24, cf. oben S. 8 f. [9]) M. 125, 839 C., cf. oben S. 53 f. [10]) D. c. D. V, 24; cf. oben S. 9. [11]) M. 125, 839 D.; cf. oben S. 54.

Digitized by Google

quem divina dispositio alios regere ordinavit[1]). Oder: Hunc oportet . . . nec solum iuste hominibus, sed sui corporis et animae passionibus dominari . . .[2]) Hincmar schließt sich auch hier wörtlich Pseudo-Cyprian an:

Hincmar.	Ps.-Cyprian.
Et rex[3]) in semet ipso nominis sui dignitatem custodire debet; nomen enim regis intellectualiter hoc retinet, ut subiectis omnibus rectoris officium procuret. Sed qualiter alios corrigere poterit, qui proprios mores, ne iniqui sint, non corrigit?	. . . licet[4]) in semet ipso nominis sui dignitatem non custodit. Nomen enim regis intellectualiter hoc retinet, ut subiectis omnibus rectoris officium procuret. Sed qualiter alios corrigere poterit, qui proprios mores, ne iniqui sint, non corrigit?

Et quicunque in omni ordine et professione in dominatione constituuntur et domini appellantur, sicut sanctus Cyprianus[5]) in sexto abusionis gradu demonstrat, dominationis virtutem auctore et cooperatore Domino teneant;

Hincmar.	Ps.-Cyprian.
quia[6]) nihil proficit dominandi habere potestatem, si dominus ipse non habeat et virtutis rigorem. Sed hic virtutis rigor non tam exteriori fortitudine, quae et ipsa saecularibus dominis necessaria est, indiget, quam animi interiori fortitudine bonis moribus exerceri debet. Saepe enim dominandi per animi neglegentiam perditur fortitudo, sicut in Heli sacerdote factum fuisse comprobatur: qui dum severitate iudicii peccantes filios non coercuit, in eorum vindictam Dominus, velut consentienti, ferociter non pepercit.	quia[7]) nihil proficit dominandi habere potestatem, si dominus ipse non habeat et virtutis rigorem. Sed hic virtutis rigor non tam exteriori fortitudine, quae et ipsa saecularibus dominis necessaria est, indigit, quam animi interiorem fortitudinem per bonos mores exercere debet. Saepe enim dominandi virtus per animi neglegentiam perditur, sicut in Heli sacerdote factum fuisse comprobatur. Quia dum per severitatem iudicis peccantes filios non coercuit, eorum vindicta Dominus velut consentienti ferociter non pepercit

Sittliche Stärke ist eine Hauptbedingung für den, der Untergebene zu überwachen hat, die an ihm einen Halt haben sollen. Damit ihn die Last der Verantwortung nicht niederdrückt, hat er sich an Gott zu klammern, dem er sein Amt verdankt. Denn sein Fall würde von verhängnisvollen Folgen sein auch für die ihm von Gott anvertrauten Menschen:

---

[1]) Sedul. S. 25. [2]) S. 26. [3]) M. G. Cap. II, 520; M. 125, 835 B u. 1011 A. [4]) c. 9; cf. oben S. 46. [5]) Hincmar nennt die Quelle! [6]) M. 125, 1012 B u. M. G. Cap. II, 521. [7]) c. 6; cf. oben S. 46.

Digitized by Google

Hincmar.	Ps.-Cyprian.
Propterea[1]) quoque, dum multi pendent in eo, ipse Deo adhaerere debet qui illum in ducatum constituit, qui ad portanda multorum onera ipsum veluti fortiorem solidavit. Paxillus enim nisi bene forte firmetur et alicui fortiori adhaereat, omne, quod in eo pendet, cito labitur, et ipse solutus a rigore suae firmitatis cum oneribus ad terram delabitur: sic et princeps, nisi suo conditori pertinaciter adhaeserit, et ipse et omne, quod continet, cito deperit.	Propterea[2]) quoque dum multi pendunt in eo, ipse Deo adhaerere debet, qui illum in ducatum constituit, qui ad portanda multorum onera ipsum veluti fortiorem solidavit. Paxillus enim, nisi bene fixus firmiter alicui fortiori adhaereat, omne quod in eo pendit cito labitur et ipse solutus a rigore suae firmitatis cum oneribus ad terram delabitur. Sic et princeps nisi suo conditori pertinaciter adhaeserit, et ipse et omnis qui ei consentit cito deperit.

Durch das Beispiel eines guten Lebenswandels soll der König auf seine Untertanen einwirken, nötigenfalls muß er aber mit Strafen[3]) gegen die vorgehen, die den geraden Weg verlassen, um sie zu bessern. Das Amt des corrector, das corrigere, ist seiner Wichtigkeit wegen von Sedul und Hincmar mehrfach betont. Sedulius[4]): At boni et prudentes reges, quoniam ipsi recte vivunt pio zelo praevaricantes disciplinabiliter redarguunt et corrigunt. Unde sibi duplicem remunerationis a Domino palmam adquirunt, dum mala in subiectis redarguere et eosdem ad bona verbo et exemplis provocare student. Und derselbe[5]): die correctio malorum ist eine der acht Säulen, quae regnum iusti principis et in hoc saeculo stabilitant atque ad aeternae stabilitatem gloriae perducunt. Hincmar verwendet an vier Stellen die Worte Pseudo-Cyprians: Hinc sanctus Cyprianus[6]) in nono Abusionis gradu dicit:

Hincmar.	Ps.-Cyprian.
Etenim[7]) regem non iniquum, sed correctorem iniquorum esse oportet. . . . Sed qualiter alios corrigere poterit qui proprios mores, ne iniqui sint, non corrigit?	Quem[8]) cum iniquorum correctorem esse oportuit, ... Sed qualiter alios corrigere poterit, qui proprios mores, ne iniqui sint, non corrigit?

[1]) M. G. Cap. II, 521 und M. 125, 1012 C. [2]) c. 6; cf. oben S. 46 f. [3]) cf. M. 125, 845 C.: Quia etiam disciplinam exercendo in improbos et perversos, non odii sui rancore, vel vindictae suae livore, sed amore iustitiae et divinae vindictae Christo serviat, idem beatus Augustinus demonstrat dicens usw. (Quelle!) [4]) Sedul. S. 86; cf. noch S. 29: . . . iniusta atque maligna opera in subiectis repudiat ac laudabili zelo . . . corrigat. [5]) Sedul. S. 49. [6]) Hincmar nennt die Quelle! [7]) M. 125, 1101 A., 835 B, 850 C., u. M. G. Cap. II, 520. [8]) c. 9; cf. oben S. 46.

Digitized by Google

Besonders hat das Staatsoberhaupt gegen diejenigen scharf vorzugehen, die den allgemeinen Frieden durch ihre schlechten Taten stören: illos quoque qui temeritate et violentia in furtis et latronis, rapinis, communem pacem populi perturbare moliuntur, suo studio et correctione sicut decet compescant[1]).

Es darf jedoch nicht allzu streng verfahren werden bei der Bestrafung derartiger Verbrechen. Nach dem Beispiel Gregors I.[2]) und Augustins[3]) wird von Sedul und auch von Hincmar ein Mittelweg empfohlen zwischen Milde und Strenge.

Sedulius.	Gregor.
In[4]) corrigendis criminibus miscenda est lenitas cum severitate, faciendum ex utraque temperamentum, ut neque multa asperitate exulcerentur subditi neque nimia benignitate solvantur.	Miscenda[5]) est ergo lenitas cum severitate, faciendumque quoddam ex utraque temperamentum, ut neque multa asperitate exulcerentur subditi, neque nimia benignitate solvantur.

Hincmar[6]): . . . scio . quia servanda est mihi in corde humilitas, et quando causa exigit, in regimine disciplinae miscenda est lenitas cum severitate. Faciendum quoddam ex utroque temperamentum, ut neque multa asperitate exulcerentur subditi, neque nimia benignitate solvantur iura regiminis. Man braucht mit der Strafe nicht gleich bei der Hand zu sein, soll sie nicht mißbrauchen zur Befriedigung eigenen Hasses, Verzeihung soll leicht gewährt werden, jedoch nicht, um ein Verbrechen straflos ausgehen zu lassen, sondern aus Hoffnung auf Besserung. In Hincmars Skizze[7]) ist das mit Augustins Worten[8]) ausgesprochen: si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eandem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exerunt; si eandem veniam, non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent.

Das sonstige Verhalten eines bonus princeps gegenüber seinen Untertanen mag vor allem aufweisen, so rät Sedul, clementia, mansuetudo, animae tranquillitas, . . . pacis concordia, quantum fieri potest, . . . non solum erga suos, sed etiam circa inimicos, quos exemplo patientiae atque clementiae pium et magnanimum rectorem vincere oportet[9]). Non enim quicquam

---

[1]) M. 125, 1077 C/D. [2]) cf. oben S. 40. [3]) cf. oben S. 16. [4]) Sedul. S. 59. [5]) M. 76, 143 D. u. 77, 38 B. [6]) M. 126, 455 B. [7]) M. 125, 839 D.; cf. oben S. 54. [8]) D. c. D. V, 24; cf. oben S. 8. [9]) Sedul. S. 77.

Digitized by Google

est, quod bonum rectorem melius populo favorabilem atque amabilem commendat, quam clementia et pacifica serenitas[1]). Sedul macht ferner mit Cyprians Worten darauf aufmerksam, daß der Herrscher eine dreifache Regel zu beachten hat:

Sedulius.	Ps.-Cyprian.
Quem[2]) decet trinam observare regulam, terrorem scilicet et ordinationem atque amorem; nisi enim ametur pariter et metuatur, ordinatio illius constare minime poterit. Ergo per beneficia et affabilitatem procuret ut diligatur, et per iustas vindictas non propriae iniuriae, sed legi Dei studeat ut metuatur.	Tria[3]) ergo necessaria hos qui dominantur habere oportet (diesen Eingang hat auch Hincmar), terrorem scilicet et ordinationem et amorem; nisi enim ametur Dominus pariter et metuatur, ordinatio illius constare minime poterit. Per beneficia ergo et affabilitatem procuret ut diligatur, et per iustas vindictas non propriae iniuriae, sed legis Dei studeat ut metuatur.

Und dasselbe sagt Hincmar mit denselben Worten Ps.-Cyprians[4]).

Schutz und Hilfe soll den Schwachen und Armen zuteil werden, verlangt Hincmar nach Ps.-Cyprian: pupillorum vero, et viduarum, et caeterorum pauperum adiutores ac defensores . . . fiant[5]). Das freundliche Bemühen um die Hilflosen erwähnt auch Sedul als eine der Eigenschaften seines Idealherrschers: Rex etenim iustus et pacificus laeta facie bona dividit, et uniuscuiusque causam diligenter meditatur, et infirmos et pauperes populi non despiciens, cum seniorum et prudentium consilio et iudicio verax iudicia loquitur, malos humilians bonosque exaltans[6]).

Cum seniorum et prudentium consilio . . . ! Sedul denkt sich also seinen König umgeben von einem Rat erfahrener und kluger Männer. An anderer Stelle[7]) führt er das weiter aus; da heißt es u. a.: In humanis rebus nulla quidem ars, ut dicunt, difficilior est, quam inter turbulentissimas tempestatum huius saeculi procellas bene imperare et provide rem publicam gubernare. Sed haec ars tunc ad finem perfectionis pervenit, cum ipsa res publica prudentes et optimos consiliarios habet . . . providus rector non tam in suo, quam in suorum prudentissimorum innitatur consilio. Und weiterhin: . . . , ne bonus rector

[1]) Sedul. S. 47. [2]) Sedul. S. 26. [3]) c. 6; cf. oben S. 46. [4]) M. 125. 1012 B u. M. G. Cap. II, 521. [5]) M. 125, 1077 C. [6]) Sedul. S. 46, [7]) S. 37, 38.

Digitized by Google

dolosos et perniciosos habeat consiliarios. Hincmar tritt ebenfalls für gute Ratgeber ein[1]): Quaesumus cum consilio et auxilio fidelium vestrorum, eligite qui vobiscum per singulos menses de utroque ordine consiliarii maneant, quibus aurem et cordis et corporis libenter accomodetis; in einem anderen Schreiben[2]): Legimus quia boni reges constituti bonos sibi consiliarios adhibuerunt, et per bonos reges et bonos consiliarios regnorum populi multa bona habuerunt. Hincmar[3]) sieht es ganz mit Pseudo-Cyprian[4]) als ein Zeugnis für die iustitia eines Königs an, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere.

Nützlich kann der Rat erfahrener Männer werden z. B. im Kriege. Nach Hincmars aus Augustin geschöpfter Meinung scheint der Krieg den Guten nur eine Notwendigkeit, den Schlechten dagegen ein Glück: Bella gerere, et dilatare regnum, bonos sola necessitate vocari, ex libro Augustini De civitate Dei:

Hincmar.	Augustinus.
Belligerare[5]), et perdomitis gentibus dilatare regnum, malis videtur felicitas, bonis necessitas.	Proinde[6]) belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum, malis videtur felicitas, bonis necessitas.

Im allgemeinen soll man den Krieg vermeiden: denn

proculdubio[5]) felicitas maior est, vicinum bonum habere concordem, quam vicinum malum subiugare bellantem.	Sed[6]) procul dubio felicitas maior est vicinum bonum habere concordem, quam vicinum malum subiugare bellantem.

Überhaupt wird der Krieg nur des Friedens wegen geführt[7]): Quod qui bella tractant, et sub armis militant, Deo non displiceant, item Augustinus[8]) ad Bonifatium:

Non[9]) enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum geritur ut pax acquiratur.	Non[10]) enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum geritur ut pax acquiratur.

Immer erlaubt ist der Krieg zu Ehren Gottes: Non peccasse eos qui Deo auctore bella gesserunt, Augustinus[8]) in praefato libro:

Ideo[11]) nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est: Non occides (Exod. XX, 15), qui Deo auctore bella gesserunt.	Ideo[12]) nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est: Non occides, qui Deo auctore bella gesserunt.

[1]) M. 125, 1085 B. [2]) M. 125, 985 A. [3]) M. 125, 835 C. u. 1011 B; cf. oben S. 59. [4]) c. 9; cf. oben S. 45. [5]) M. 125, 840 C. [6]) D. c. D. IV, 15; cf. oben S. 16 u. 20. [7]) Cf. oben S. 10. [8]) Hincmar nennt die Quelle! [9]) M. 125, 842 B.; cf. auch 841 A. [10]) August. ad Bonifatium (epist. 205); M. 33, 856. [11]) M. 125, 841 B. [12]) D. c. D. I, 21; cf. oben S. 15.

Digitized by Google

Das ist auch in der Skizze nach Augustin[1]) ausgesprochen: si[2]) suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt.

Nach Seduls Meinung[3]) soll der bonus et iustus rector sich mit geistigen Waffen ausrüsten (iustitia, spes, fides, divinus sermo) für den Kampf mit inneren wie weltlichen Feinden: Quisquis vero bonus et iustus rector spirituales et carnales hostes nec non quaelibet adversa vel evadere vel triumphaliter vincere desiderat, armamentis spiritualibus munitus atque ornatus fiat, iuxta apostolum indutus lorica iustitiae, galea spei nec non clipeo fidei protectus ac divini sermonis gladio coruscus emineat. His enim et talibus armis sanctos atque clarissimos terrarum reges fuisse munitos et superasse adversarios et ampla tropaea de hostibus retulisse atque inclita regna diu et feliciter gubernasse multis scripturarum in locis saepissime legimus. Einige Seiten vorher[4]) spricht Sedul von Constantin und Theodosius, die auf diese Weise alle ihre Feinde niederwarfen: Unde historiae tradunt, quod Constantinus imperator cruce Christi pro vexillo utens universos hostes suos superaverit. Similiter et Theodosius Augustus magis orando quam bellando quosdam tyrannos eorumque exercitus prostravit, hier mit wörtlichem Anklang an Augustin[5]), der Constantin in etwas anderen Wendungen rühmt, dann aber von Theodosius sagt, daß er tyrannum Eugenium ... fide certus oppressit, contra cuius exercitum magis orando quam feriendo pugnavit.

Schluß.

Vergleichen wir das uns bei Sedul und Hincmar entgegentretende Bild der Obrigkeit mit dem Augustins, Gregor I. und Pseudo-Cyprians im ganzen, so springt die grundwesentliche Übereinstimmung in die Augen. Von den einzelnen Zügen ist der am auffälligsten und nachdrücklichsten betonte, wie es der

[1]) D. c. D. V, 24; cf. oben S. 8. [2]) M. 125, 839 C.; cf. oben S. 54. [3]) Sedul. S. 75. [4]) Sedul. S. 67. [5]) Cf. Augustinus, D. c. D. V, 26.

Digitized by Google

Grundanschauung des augustinischen Systems entspricht, das Streben nach pax, das bei Sedul noch bedeutend stärker als bei Hincmar betont und ausgeführt ist. Auf die Empfehlung der iustitia, humilitas und der Warnung vor superbia und deren Folgen legt Hincmar den größten Nachdruck, besonders auf humilitas. Dies ist leicht zu erklären; er zeigt eine große Vorliebe für Gregor I., der, wie wir sahen, die humilitas im Gegensatz zu der teuflisch unchristlichen superbia ebenfalls am meisten betonte. Dessen Gedanken über das Verhältnis von Demut, irdischer Macht und Überhebung hat Hincmar ohne Änderung übernommen; die Wiedergabe zeigt eine sorgfältige Auslese der betreffenden Kapitel der Moralia. Bei der Darstellung der übrigen Pflichten, der Selbstbeherrschung, der Sorge für das Seelenheil der Untergebenen, finden wir überall die gleiche, wesentliche Übereinstimmung. So auch hinsichtlich der wichtigen Anschauung, wie sich die Obrigkeit zur Notwendigkeit der Strafe und des Krieges zu stellen hat.

Wir sahen, daß die Darstellung des Fürstenbildes schon in den drei Quellen verschiedenen Charakter hat: Augustin und Gregor geben dem Bilde einen idealen, allgemeinen Charakter im Zusammenhange theoretischer Erörterungen. Ps.-Cyprian zieht es zusammen zu allgemeiner Verwendbarkeit. Sedul und Hincmar haben die spezielle praktische Anwendung vor Augen und verbinden die allgemeinen Ausführungen Augustins und Gregors mit den praktischen und speziellen Formulierungen Pseudo-Cyprians.

Die Aufgabe weiterer Untersuchungen muß es sein, die Entwickelung dieses ganzen Literaturzweiges der Fürstenspiegel im Zusammenhange mit den in ihnen auftretenden Grundanschauungen zu verfolgen und klarzulegen.

Digitized by Google

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the
NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
2-month loans may be renewed by calling
(415) 642-6753
1-year loans may be recharged by bringing boo
to NRLF
Renewals and recharges may be made 4 d
prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

JUN 24 1991

Geboren am 4.
des Lehrers Carl Ti
besuchte ich, Hugo A
katholischer Konfess
Laurahütte und dara
das ich Ostern 1911
in Breslau kath. Th
schichte, Deutsch, F
Meine akademis
Dozenten:
Breslau: v. Te
Baumgartne
Greifswald: I
Spies, Sch
Semrau, Be
Ihnen allen spr
besonderem Dank b
Regierungsrat Prof.
zu vorliegender Ar
stets mit wohlwolle

Digitized by Google